sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

XLIII
2004



BREPOLS

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

Sacris Erudiri was founded in 1948 by Dom Eligius Dekkers as a *Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen*, an annual journal for the study of religion. The founder's aim was to bring to public attention specialist studies and research on very diverse aspects of the study of religion and in this way to promote interdisciplinary dialogue. Since the foundation of the *Corpus Christianorum* and its various series *Sacris Erudiri* has grown into an established journal in which studies on Christian texts can be found.

The new editorial team wishes to strengthen this latter line of research so that *Sacris Erudiri* will become a forum to bring to the fore the Christian elements of late antique and medieval culture. To this end a new subtitle, *A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, has been supplied. In particular, the editors hope that *Sacris Erudiri* will be a journal in which the contributors to the various activities of *Corpus Christianorum* will wish to present the results of their research into the content, language or style, as well as the textual tradition and critical edition of Christian texts.

ISBN 2-503-51479-0

9 782503 514796

Cover illustration : Man reading. Wall-painting on the wall of the entrance to a burial chamber (Nestori 58) in the catacombe of Peter and Marcellinus in Rome (ca. 300 AD) (J. Wipert, *Le pitture delle catacombe romane,* Rome 1903, tav 94). Adaptation for reproduction by Mathijs Provoost.

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

Founded by Dom Eligius Dekkers († 1998)

Editorial Board

F. Bossier R. Beyers G. Declercq J. Goossens
M. Lamberigts J. Leemans P. Van Deun G. Quicke W. Verbaal

Editorial Manager
L. Jocqué

Advisory Board

P. Allen (*Everton Park, Qld*) P. Bourgain (*Paris*) H. Brandenburg (*Münster*) M. Cacouros (*Paris*) G. Constable (*Princeton*)

M.C. Díaz y Díaz (*Santiago de Compostela*) G. Di Maria (*Palermo*) F. Dolbeau (*Paris*) U. Kindermann (*Köln*)

C.H. Kneepkens (*Groningen*) M. Lapidge (*Cambridge*) E.A. Matter (*Philadelphia*) P. Stotz (*Zürich*) J. Van Engen (*Notre Dame*)

All correspondence should be addressed to the Editorial Manager:

Sint-Pietersabdij Steenbrugge
Baron Ruzettelaan 435
B-8310 Brugge (Belgium)

Tel.: +32 (50) 359112
Fax: +32 (50) 371457
E-mail: luc.jocque@brepols.net

Sacris erudiri publishes articles in all major European languages. Norms for publication are sent upon request. This journal does not publish any reviews. Publications offered for review are listed in the section *Opera ad redactionem transmissa.*

Subscriptions and back issues should be ordered directly from the publisher.

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

XLIII
2004

BREPOLS

Published with the financial support of
"Encyclopédie bénédictine"

Sacris Erudiri is indexed or abstracted in (*inter alia*) the printed (and, where appropriate, electronic) bibliographies of *Ephemerides Theologicae Lovanienses, Revue d'Histoire Ecclésiastique, L'Année Philologique, Revue des Etudes Augustiniennes, Analecta Bollandiana,* the *International Medieval Bibliography* and *Medioevo latino: bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII.*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

©2004 – BREPOLS PUBLISHERS, Turnhout (Belgium)

Printed in Belgium
D/2004/0095/146
ISBN 2-503-51479-0
ISSN 0771-7776

God and Christ as Agonothetae in the Writings of Gregory of Nyssa

by
Johan LEEMANS
(*Leuven*)

1. Introduction

Gregory of Nyssa's famous ecphrasis of the martyrium of Theodore the Recruit in Euchaïta contains a few lines about the paintings on the wall of the sanctuary. We learn that on these walls Theodore's great deeds, resistance, torments and martyrdom were vividly depicted[1]. What interests us here is that on these paintings[2] also 'the human form of Christ who presides

[1] GREGORY OF NYSSA, *In Theodorum* (ed. J. CAVARNOS (*GNO* X,1/2), Leiden, Brill, 1990, p. 63, l. 5-12): Επέχρωσε δὲ καὶ ζωγράφος τὰ ἄνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διαγραψάμενος τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπηρείας, τὴν φλογοτρόφον ἐκείνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ, τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα, πάντα ἡμῖν ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ διὰ χρωμάτων τεχνουργησάμενος, ... The painter, too, has spread out the blooms of his art, having depicted on an image the martyrs brave deeds, his resistance, his torments, the ferocious faces of the tyrants, the insults, that fiery furnace, the martyr=s most blessed death and *the representation in human form of Christ who presides over the contest*-all of these he wrought by means of colours as if it were a book that uttered speech, ... (ET: C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453* (Sources and Documents in the History of Art), Englewood Cliffs NJ, Prentice Hall, 1972, pp. 36-37).

[2] As a similar text by Asterius of Amaseia, the *Ecphrasis of Euphemia's Martyrdom*, makes clear, it is highly likely indeed that it was a series of panels, rather than one big painting. (ASTERIUS, *Description of Euphemia's Martyrdom*, C. DATEMA (ed.), *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV*, Leiden,

Sacris Erudiri 43 (2004): 5-31 © BREPOLS PUBLISHERS

over the contest' (τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτυπωμα) was present. This visual representation of Christ in the role of the agonothetes calls for further investigation.

As for the importance of the subject at hand, we offer the following four elements. First of all we should keep in mind that wall paintings, such as the one described, functioned as a kind of *biblia pauperum*: just like the panegyrics on martyrs they were destined to encourage Christians by providing examples of how to preserve their faith in difficult circumstances[3]. Uncovering the background that resonated within the spectator when beholding this visualised metaphor adds to understanding its appeal and power. Secondly, this inquiry might add an analysis of a theological image developed by Gregory, an author who loved very much to use images and inserted them with great creativity and flair into the flow of his writings. Thirdly, the image of Christ or God[4] as agonothetes is rooted in both the New Testament and the pagan past and thus offers one more example of how Christianity appropriated and remade its past[5]. Finally, it might add to our understanding of why people converted to Christianity and kept adhering to it. Among the many factors that all together brought about the "success" of Christianity in

Brill, 1970, pp. 147-155). ET: C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire*, pp. 37-39.

[3] I developed this in my article *Schoolrooms for Our Souls. Homilies and Visual Representations: the Cult of the Martyrs as a Locus for Religious Education in Late Antiquity*, in M. DEPAEPE – B. HENKENS (eds.), *The Challenge of the Visual in the History of Education* (Paedagogica Historica – Supplementary Series, 6), Gent, 2000, pp. 113-131.

[4] In most cases the image of agonothetes is applied to Christ but in some passages the First Person of the Trinity is also styled as agonothetes. Since the theological and christological images are flowing over into each other and since in many passages it is not clear which of the two Persons of the Trinity is meant, I decided to include all the passages in my survey, also those in which the image is clearly applied to God.

[5] A recent wide-ranging essay on this aspect of Early Christianity's intellectual activity is A. CAMERON, *To Remake the Past*, in G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1999, pp. 1-20.

the multireligious reality of Late Antiquity, one is highlighting nowadays the element of Christian discourse. The basic assumption of this particular branch of studies is that Christianity could only have succeeded in becoming an important religion if its discourse and its self-representation were sufficiently convincing and attractive[6]. "Discourse" denotes in this context not merely oral c.q. written speech, but rather the language a society as a whole (or a part of this society) develops, both verbal and non-verbal. The study of metaphors, the agonothetes being just one example, might deepen our understanding of how Christianity communicated its messages in an inspiring, reality-rooted, succinct form which could function in different contexts.

The possible relevance of our investigation within the context of the sketched kind of research will be briefly indicated at the end of the article (5). The lion's share of this contribution consists of three parts. I start with an analysis of the triple background of the agonothetes-image (2). Then I will sketch the presence of the image of Christ/God as agonothetes in Early Christian authors before Gregory (3) and in the writings of the bishop of Nyssa himself (4).

2. A Triple Background: Historical, Scriptural, Agonistic Language

When Gregory of Nyssa or another fourth century author applied the image of the agonothetes to Christ or God, this had in the ears of his audience a resonance on three closely intertwined levels: the historical, the scriptural and the general language level.

First of all there is the historical level. Despite the fact that the games were abolished in many cities, inter alia because of their high cost[7], people will still have known very well what an agono-

[6] A classic example is A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures, 55), Berkeley, University of California Press, 1991.

[7] C. ROUECHÉ, art. *Games as Contests*, in G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge MA, Harvard University Press 1999, p. 460.

thetes was and what he did. In the Greek Classical Period the responsibilities of the agonothetes were rather modest. He took care of the practical organisation of the games and acted as a kind of head-referee. Possibly he was also involved in the ceremony of giving the winners their prize. In the Hellenistic and Roman period the agonothesia became more and more an honorific position with heavy financial consequences for those wishing to take it on. For the agonothetes was not only responsible for the organization of the games but also for their financing. He became more a kind of president of the games who awarded the winners their prize[8]. All these aspects – the organisational, the presidential and the agonothetes functioning as a referee – are also present in the patristic image of God/Christ as the agonothetes. In the painting on the walls of Theodore's martyrium such as Gregory describes it, one has the impression that the presidential aspect prevails: Christ as the president of the games looking with approval to Theodore's ὑπομονή[9]. Since games were an integral part of the late antique civilization and the agonothetes their most important official, the image of Christ as agonothetes had a clear referent in the daily world of the Early Christians. Therefore the connection of the agonothetes and the several aspects of his function with the figure of Christ made it possible to articulate aspects of who Christ is and what he means. When we survey the passages in which Gregory uses the agonothetes-images in relation to Christ, we will also try to highlight which of these aspects are brought to the fore. Though, admittedly, the aspects of being the organisator, the financier, the president and the referee of the games are in line with each other and thus not excluding one another.

[8] Cf. W. DECKER, art. *Agonothetes*, in *Der Neue Pauly* 1 (1996), col. 266. A concrete example of the role of the agonothetes is given in the famous inscription of Oinoanda (ca. 125 AD), which bears testimony to the foundation of the Demostheneia, games named after Iulius Demosthenes, whose generous endowment assured their existence. Cf. M. WÖRRLE, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda* (Vestigia. Beiträge zur alten Geschichte, 39), München, Beck, 1988, esp. pp. 183-209.

[9] See A. GRABAR, *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. II. Iconographie*, Paris, Collège de France, 1946, p. 71.

Consequently it is not always clear which aspect is put most in the front.

But the function of the "historic" agonothetes during the games provides only part of the background one needs to understand the full potential of this christological image. Precisely because the great importance of the games and the world of the stadion in the daily life of the Roman Empire in the first centuries of our era, they formed a fruitful breeding ground for metaphors, comparisons and images. We find these especially in the Pauline writings of the New Testament. Probably also influenced by the agonistic terminology as it was developed within the philosophical context of the moral exhortation and the Cynic-Stoic diatribe[10], Paul borrowed from the world of the stadion many useful comparisons and images to denote the life of a Christian with all its hardships. Examples of verses in which this agonistic language is rather strong are 1 Corinthians 9,24-27[11]; Philippians 3,14[12] and 1 Timothy 6,12[13]. One easily under-

[10] Cf. V. C. PFITZNER, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Supplements to Novum Testamentum, 16), Leiden, Brill, 1967 and C. N. CROY, *Endurance in Suffering: Hebrews 12:1-13 in its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context* (Society for New Testament studies. Monograph series, 98), Cambridge, University Press, 1998.

[11] Οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. Πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον. ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡις οὐκ ἀέρα δέρων· ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρυξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι. ET (RSV): Do you not know that in a race all the runners compete, but only one receives the prize? So run that you may obtain it. Every athlete exercises self-control in all things. They do it to receive a perishable wreath, but we an imperishable. Well, I do not run aimlessly, I do not box as one beating the air; but I pommel my body and subdue it, lest after preaching to others I myself should be disqualified.

[12] Κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ιησοῦ. ET (RSV): I press on toward the goal for the prize of the upward call of God in Christ Jesus.

[13] Αγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως, ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς, εἰς ἣν ἐκλήθης καὶ ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων. ET (RSV): Fight the good fight of the faith; take hold

stands that the combination of the historical reality of the stadion and the agonistic language in the writings of the Apostle fuelled the imagination of Early Christians and inspired them to use agonistic comparisons, images and metaphors in their own language as well. Gregory of Nyssa is a case in point: in his work he often refers to the world of the stadion[14].

A particular field in which this agonistic language proved very fruitful was the way Christians thought and talked about martyrdom. Words as ἀθλητής and ἀγών became standard terms to denote the martyr and martyrdom. This was the case in the early Passions and Acts of the martyrs but the terminology is equally present in the martyrial encomia of the fourth century[15]. Yet the

of the eternal life to which you were called when you made the good confession in the presence of many witnesses.

[14] See e.g. the passages from the *Homiliae in Ecclesiasten* collected by H. DROBNER, *Archaeologia patristica: die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa, Homiliae in Ecclesiasten* (Sussidi allo studio delle antichità cristiane, 10), Vatican City, Pontifical Institute of Christian Archaeology, 1996, pp. 127-132. For John Chrysostom, see J. A. SAWHILL, *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom* (A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy), Princeton, 1928.

[15] For agonistic terminology in general, see R. MERKELBACH, *Der griechische Wortschatz und die Christen*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18 (1975), pp. 101-148, esp. pp. 108-137. For this terminology in the (foremost Greek) Passions from the first three centuries, see B. DEHANDSCHUTTER, *Martyrium Polycarpi: bijdrage tot de studie van de martelaar in het vroege christendom*, unpublished doctoral dissertation, Leuven, 1977, pp. 126-138. For the Cappadocians' and Chrysostom's martyrial homilies I refer to J. LEEMANS – W. MAYER – P. ALLEN – B. DEHANDSCHUTTER, *'Let Us Die That We May Live'. Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 – AD 450)*, London-New York, 2003, pp. 29-30. For the Cappadocians, see in greater detail J. LEEMANS, *Meer dan een herinnering. Een historisch-literaire studie van de martelaarsencomia van Gregorius van Nyssa, met een bijzondere aandacht voor de Lofrede op Theodorus*, unpublished doctoral dissertation, Leuven, 2001, pp. 232-241. Some other relevant texts are brought together and discussed in I. H. COMBES, *Nursing Mother, Ancient Shepherd, Athletic Coach? Some Images of Christ in the Early Church*, in S. PORTER – M. HAYES – D. TOMBS (eds.), *Images of Christ: Ancient and Modern* (Roehampton Institute London. Papers, 2), Sheffield, 1997, pp. 113-126, 118-125.

agonistic language was to prove itself very useful in other domains too. In the fourth century, when the persecutions were over and Christianity an established religion, Christians faced new challenges and needed other examples than martyrs. Until Constantine, to use him as a landmark once more, the questions for Christian were: how to survive? How to expand our religion in these not the most favourable of times? In that context, the martyr was a useful and inspiring example. Afterwards, however, the question became: how to lead a truly and rewarding Christian life? Which choices do I have to make? How to keep up and where do I get encouragement to face the daunting challenge of being a good Christian and of imitating the life and example of my Saviour? Here the martyr's role was not ended, as the ongoing hagiographical literature suggests, but besides the martyrial literature, a new literary genre came into being. This genre might be best styled as "hagiobiographical". In encomia, funeral orations and Vitae, monks, bishops, virgins and biblical sancti were presented as new models. To achieve this, their authors also used agonistic language, portraying the Christians' striving for virtue as a daily agon[16]. Hence, Monique Alexandre aptly styled these people 'les nouveaux martyrs'[17].

So, when Gregory of Nyssa uses the image of the agonothetes, this had in the ears of his public a lot of resonances. Maybe they made the link to the concrete context of the games and the function the agonothetes exercised in that context. Probably their understanding was also coloured by the traditional use of agonistic language with regard to martyrdom and the striving towards spiritual perfection. Yet, as we said, this agonistic language was also rooted in the New Testament. Can the same be

[16] A. WILSON, *Biographical Models: the Constantinian Period and Beyond*, in S. LIEU – D. MONTSERRAT (eds.), *Constantine: History, Historiography and Legend*, Londen-New York, 1998, pp. 107-136.

[17] M. ALEXANDRE, *Les nouveaux martyrs. Motifs martyrologiques dans la vie des saints et thèmes hagiographiques dans l'éloge des martyrs chez Grégoire de Nysse*, in A. SPIRA (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6-10 september 1982)* (Patristic Monograph Series, 12), Cambridge, MA-Philadelphia, PA, Patristic Foundation, 1984, pp. 33-70.

said more specifically for the agonothetes-theme or does one have to conclude that this was the fruit of a development of the agonistic language after the composition of the New Testament? The term agonothetes itself does not occur in the New Testament but the figure of the agonothetes is surely present in 2 Tim 4,6-8. In this passage, the Apostle jubilantly exclaims: 'For I am already on the point of being sacrificed; the time of my departure has come. I have fought the good fight, I have finished the race, I have kept the faith. Henceforth there is laid up for me the crown of righteousness, which the Lord, the righteous judge, will award to me on that Day, and not only to me but also to all who have loved his appearing'[18]. In this passage, which is heavily cast in agonistic language, the idea and function of the agonothetes is clearly present, though the term itself is not mentioned. Thus, it is fair to conclude that the New Testament fostered the creation of the image of Christ as agonothetes but that it primarily did so by its employment of agonistic language in general rather than by bringing the theme itself to the fore.

In the remainder of this contribution we will study the origins and development of the agonothetes-image in patristic literature. The next section will be devoted to the authors before Gregory of Nyssa, followed by a section on the Cappadocian fathers as the immediate background for Gregory of Nyssa.

3. The Image of Christ/God as Agonothetes before Gregory of Nyssa

All in all the image of Christ (or God) as agonothetes is not that prominently present in the Early Christian literature before Gregory of Nyssa, as the following survey shows. An early example we find in Tertullian's *To the Martyrs*, in a passage where he exhorts the martyrs to engage in the combat of martyrdom. The

[18] Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. Τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.

living God (deus vivus) acts here as the agonothetes, Christ takes on the role of caretaker and coach in that he anoints them with the Spirit[19]. And in the famous vision in the tenth chapter of the *Passion of Perpetua and Felicitas* one recognizes in the president of her fight with the giant the figure of God or Christ[20].

The earliest relevant passages in Greek Christian literature we find in Clement of Alexandria. In three passages Clement uses agonistic imagery to describe the Christian's spiritual combat and his search for progress towards spiritual perfection. In the seventh book of his *Stromateis* he describes the spiritual combat of the gnostic athlete as follows: 'This is the true athlete – he who in the great stadium, the fair world, is crowned for the true victory over all the passions. For He who prescribes the contest is the Almighty God, and He Who awards the prize is the only-begotten Son of God. Angels and gods are spectators; and the contest, embracing all the varied exercises, is not "against flesh and blood" but against the spiritual powers of inordinate passions that work through the flesh. He who obtains the mastery in these struggles, and overthrows the tempter, menacing, as it were, with certain contests, has won immortality'[21]. Similar thoughts are expressed in the *Exhortation to the Pagans.* There he

[19] Bonum agonem subituri estis, in quo agonethetes deus uiuus est, xystarches Spiritus Sanctus, corona aeternitatis, brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum. Itaque epistates uester, Christus Iesus, qui uos Spiritu unxit et ad hoc scamma produxit... (TERTULLIANUS, *Ad martyres*, 3.3-4; ed. E. DEKKERS (*CCSL*, 1), Turnhout, Brepols, 1954, p. 5).

[20] *Passio Perpetuae*, 10 (ed. J. AMAT (*SC*, 417), Paris, Cerf, 1996, pp. 134-142).

[21] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* VII, 20 (ed. A. LE BOULLUEC (*SC*, 428), Paris, Cerf, 1997, pp. 86-87): Οὗτός ἐστιν, οὗτος ὁ ἀθλητὴς ἀληθῶς ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ σταδίῳ, τῷ καλῷ κόσμῳ, τὴν ἀληθινὴν νίκην κατὰ πάντων στεφανούμενος τῶν παθῶν. ὅ τε γὰρ ἀγωνοθέτης ὁ παντοκράτωρ θεός, ὅ, τε βραβευτὴς ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ, θεαταὶ δὲ ἄγγελοι καὶ θεοί, καὶ τὸ παγκράτιον τὸ πάμμαχον ‹οὐ πρὸς αἷμα καὶ σάρκα›, ἀλλὰ τὰς διὰ σαρκῶν ἐνεργούσας ‹πνευματικὰς ἐξουσίας› ἐμπαθῶν παθῶν τούτων περιγινόμενος τῶν μεγάλων ἀνταγωνισμάτων, καὶ οἷον ἄθλους τινὰς τοῦ πειράζοντος ἐπαρτῶντος καταγωνισάμενος, ἐκράτησε τῆς ἀθανασίας·κτλ.

encourages his readers: 'Let us then openly strip before the contest, and nobly strive in the arena of truth, the holy Word being the judge and the Lord of the Universe prescribing the contest. For it is no insignificant prize, the guerdon of immortality, which is set before us'[22]. In his homily on *Who is the Rich that Shall be Saved?* Clement argues that the wealthy are not *per se* excluded from the prize of immortality: provided that they are true believers and live a Christian life they too may hope for eternal blessedness. On the other hand, Clement warns, the rich 'should not expect to grasp the crowns of immortality without struggle and effort, continuing untrained, and without contest. But let him go and put himself under the Word as his trainer and Christ the President of the contest; and for his prescribed food and drink let him have the New Testament of the Lord, ...'[23].

So, from these three passages of Clement no uniform picture arises. In the passage of the *Stromateis* God is the agonothetes, in the sense of the one who organizes the games, while Christ fullfills the role of βραβευτής, de one who awards the prize to the winners. In the passage from the *Exhortation to the Pagans* the Holy Word is the βραβευτης and the Lord of the Universe is the agonothetes. Here too the agonothetes is the one organizing the games. From the passage from *Who is the Rich that shall be Saved?*, a different picture emerges. There it is Christ who is the agonothetes, including both its organizational and presidential aspect as well as his function as a referee. In all three passages,

[22] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Exhortatio* (ed. C. MONDÉSERT – A. PLASSART (*SC*, 2[3]), Paris, Cerf, 1976, pp. 164-165): 'Αποδυσάμενοι δ' οὖν περιφανῶς ἐν τῷ τῆς ἀληθείας σταδίῳ γνησίως ἀγωνιζώμεθα, βραβεύοντος μὲν τοῦ λόγου τοῦ ἁγίου, ἀγωνοθετοῦντος δὲ τοῦ δεσπότου τῶν ὅλων. Οὐ γὰρ σμικρὸν ἡμῖν τὸ ἆθλον ἀθανασία πρόκειται. ET: *Ante-Nicene Fathers of the Church*, vol. II, p. 199.

[23] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Quis dives salvetur*, 3.5-6 (ed. O. STÄHLIN – L. FRÜCHTEL – U. TREU (*GCS*, 17), Berlin, De Gruyter, 1970[2], p. 161, l. 28 – p. 162, l. 2):... μήτε μὴν αὖθις ἀνάσκητος καὶ ἀναγώνιστος μείνας ἀκονιτὶ κἀνιδρωτὶ τῶν στεφάνων τῆς ἀφθαρσίας ἐλπιζέτω μεταλαβεῖν· ἀλλ' αὐτὸν ὑποβαλέτω φέρων γυμναστῇ μὲν τῷ λόγῳ, ἀγωνοθέτῃ δὲ τῷ Χριστῷ· τροφὴ δὲ αὐτῷ καὶ ποτὸν γενέσθω τεταγμένον ἡ καινὴ διαθήκη τοῦ κυρίου ... ET: *Ante-Nicene Fathers of the Church*, vol. II, p. 592.

however, immortality is explicitly mentioned as the prize of the contest.

In Origen's oeuvre we find two passages that are relevant to our investigation. In his *Exhortation to Martyrdom* he deals at length with the example of endurance set by the Maccabaean brothers. At the end of his description of the first brother's torture, Origen comments: 'Sufficient to steel them to endurance was the conviction that the eye of God was upon them in their suffering. And the agonothetes of the athletes of piety exhorted them, being himself exhorted and, so to speak, filled with rejoicing by the heroism of their resistance to such fearful agonies'[24]. It seems that, since God is already mentioned, with the 'agonothetes of the athletes of piety' Christ might be meant. A second passage that is relevant to our inquiry occurs in the fifteenth book of his *Commentary on Matthew*. There, Origen likens Peter's attitude of confidence in the Lord to that of the athlete who, uninformed about the prize attached to the contest he has won, turns himself with confidence towards the agonothetes[25].

With seven occurrences Eusebius of Caesarea is the author who uses, before Gregory of Nyssa, the image of Christ or God as agonothetes most often. All instances occur in his *Commentary on the Psalms*. Twice he is applying the image in the context of a passage concerning the issue of martyrdom, more in particular with regard to the suffering and death of Jesus himself. The five other times the image of Christ or God as agono-

[24] ORIGENES, *Exhortatio ad Martyrium*, 23 (ed. P. KOETSCHAU (*GCS*), Leipzig, Hinrichs, 1899, p. 18, l. 18-22): Ἥρκει γὰρ αὐτοῖς εἰς ὑπομονὴν ἡ πειθὼ τοῦ παρεῖναι τοῖς ὑπομένουσι τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμον· καὶ παρεκάλει αὐτοὺς ὁ ἀγωνοθέτης τῶν τῆς εὐσεβείας ἀθλητῶν, παρακαλούμενος καί, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, εὐφραινόμενος ἐπὶ τοῖς κατεξανισταμένοις τῶν τηλικούτων πόνων. ET: J. OULTON – H. CHADWICK, *Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen* (The Library of Christian Classics, 2), London, SCM, 1954, p. 409.

[25] ORIGENES, *Commentarium in Matthaeum* XV, 22 (ed. E. KLOSTERMANN – E. BENZ (*GCS*), Leipzig, Hinrichs, 1935, p. 415, l. 3-10): Διόπερ ὡς ἀθλη<τὴς νικη>τὴς μετὰ τὸν ἀγῶνα πυνθανόμενος τοῦ ἀγωνοθέτου, εἰ τύχοι μὴ ἐπιστάμενος τὰ ἐπὶ τῷ ἀγῶνι ἆθλα, πυνθάνεται τοῦ σωτῆρος λέγων μετὰ τῆς ἐπὶ τοῖς ἀνδραγαθήμασι παρρησίας τὸ τί ἄρα ἔσται ημῖν;

thetes is used in the context of the description of the spiritual growth every Christian has to undertake[26].

Turning to the Cappadocian Fathers, there is first of all Basil. In his *Homily on Drunk People* the bishop of Caesarea portrays the Devil as the one who is the referee of the drunkards, in other words, who is the practical organiser of their lives, who owns them[27]. In his *Homily on Barlaam*, the authenticity of which is doubted[28], it is said that Christ has to be portrayed on a wall painting as the agonothetes, as the president of the games[29]. There is an obvious parallel with the passage of Gregory of Nyssa's *Homily on S. Theodore* we quoted in the beginning.

Gregory of Nazianze uses the word ἀγωνοθέτης or the verb αγωνοθέτεω five times. In his *Letter 238* he points out to the community of Sannaboda that the death of the martyrs is a reason for joy rather than sorrow. Joy, because they fought the good fight, fought it with distinction and ended by receiving the crown of justice from the hands of the agonothetes, the president of the games[30]. In his *Funeral Oration for Caesarius* he presents his brother as being pulled back and forth between pagan-

[26] The following examples of God as agonothetes in the context of the Christian's spiritual growth occur in EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentaria in Psalmos*: ad Ps 17, 33-34 (ed. *PG* 23, col. 181 b2-3); ad. Ps 25,18-20 (ed. *PG* 23, col. 229 D5; col. 525 A1; col. 537 B2-3; col. 616 A10-15; col. 745 C12-

[27] BASILIUS, *In ebriosos*, 2 (ed. *PG* 31, col. 457 A6-7): καὶ ὁ αγωνοθετῶν αὐτοῖς ὁ διάβολος, καὶ ἆθλον τῆς νίκης ἡ ἁμαρτία.

[28] J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier, 30), Paris, 1970 does not discuss this text. A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua* (Biblioteca Herder. Sección de teologia y filosofia, 189), Barcelona, 1991, p. 83 includes it without reservation in the corpus Basilianum. The *Clavis Patrum Graecorum*, however, writes that 'homiliam nostram spuriam esse inter omnes constat' (*Clavis Patrum Graecorum. II. Ab Athanasio ad Chrysostomum*, cura et studio M. GEERARD, Turnhout, Brepols, 1974, p. 150).

[29] BASILIUS OF CAESAREA, *In Barlaam*, 3 (ed. *PG* 31, col. 489-490): Ἐγγραφέσθω τῷ πίνακι καὶ ὁ τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης Χριστός.

[30] GREGORIUS OF NAZIANZE, *Ep.* 238.1 (ed. P. GALLAY (*CUF*), Paris, Belles Lettres, 1967, vol. II, p. 128): Τὸ μὲν γενόμενον κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ, εὐχαριστίας οὐ δακρύων ὑπόθεσίς ἐστι τοῖς γε νοῦν ἔχουσι, τὸ ἔξωθεν

ism and Christianity, between Christ and Julian the Apostate, who are both given the title agonothetes. Both are struggling to be the president of Caesarius' contest, to win him over[31]. And in an *Oration in the Presence of the High Financial Official Julian*, held in 374 in the ambiance of an annual *panèguris* in honour of further unknown martyrs[32], he exhorts his audience to follow the latter's example: 'Should we not, in the same hope and under the same prizegiver and president (τῷ αὐτῷ βραβευτῇ καὶ ἀγωνοθέτῃ) fight against the same tyrant, the bitter persecutor, then and now, of souls, the invisible enemy?'[33].

Though he was writing about two decades after Gregory of Nyssa, I briefly include here the material contributed to our inquiry by Asterius of Amaseia, who was influenced by Gregory. He applies the agonothetes-image in two passages. In his *Oration in Praise of Phocas*, the gardener-martyr from Sinope, he argues that the martyrs differ in merit. Then he compares this to the qualitative difference in merit between the athletes participating in the agones and the agonothetes, who organizes the games[34]. And in his *Homily on Stephen* God is the agonothetes in

τοῦ σταδίου γενέσθαι τὸν ἀθλητὴν μετὰ τῆς καλῆς ἀγωνίας ἧς ἠγωνίσατο καὶ παραληφθῆναι παρὰ τοῦ ἀγωνοθέτου, ὥστε ἀπολαβεῖν τὸν τῆς δικαιοσύνης στέφανον καὶ πλεονάσαι δι' ἑαυτοῦ τὸν τῶν ἀγγέλων χορόν.

[31] GREGORIUS OF NAZIANZE, *Oratio funebris in Caesarium fratrem*, 12, l. 10 (ed. M.-A. CALVET-SEBASTI (*SC*, 405), Paris, Cerf, pp. 210-211): Τὸ μὲν οὖν στάδιον τοιοῦτον, καὶ ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστὴς τοσοῦτος· καὶ ἀγωνοθέτης, ἔνθεν μὲν Χριστός, τοῖς ἑαυτοῦ πάθεσι τὸν ἀθλητὴν ἐξοπλίζων, ἐκεῖθεν δὲ δεινὸς τύραννος, τῇ τῶν λόγων οἰκειοτητι προσσαίνων καὶ τῷ τῆς ἐξουσίας ὄγκῳ δεδιττόμενος·κτλ.

[32] For the date, circumstances and content of this homily, see J. BERNARDI, *La prédication*, pp. 131-139.

[33] GREGORY OF NAZIANZE, *Ad Iulianum tributorem* 5 (ed. *PG* 35, col. 1049 A7-11): Οὐ μετὰ τῆς αὐτῆς ἐλπίδος, ὑπὸ τῷ αὐτῷ βραβευτῇ καὶ ἀγωνοθέτῃ, πρὸς τὸν αὐτὸν παραταξόμεθα τύραννον, τὸν πικρὸν καὶ τότε καὶ νῦν τῶν ψυχῶν διώκτην, τὸν ἀόρατον ἐχθρὸν καὶ πολέμιον;

[34] ASTERIUS, *In Phocam* 3.2 (ed. C. DATEMA, *Homilies*, p. 117, l. 21-25): Καὶ παράδοξον οὐδαμῶς εἶ παρὰ Θεοῦ οὕτως τιμᾶται τὸ δίκαιον, ὁπότε καὶ παρ' ἡμῖν στρατηγοὶ καὶ ἀγωνοθέται οὐκ ἴσοι γίνονται τοῖς ἀριστεῦσιν ἢ τοῖς ἀγωνισταῖς, ἀλλὰ δὴ ἑκάστῳ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κατορθώματος τὰς δωρεὰς ἀναλογούσας ἐπιφημίζουσιν.

the sense that he is represented as the organiser of the Protomartyr's contest[35].

From the above, the following intermediary conclusions can be drawn. First of all, it is clear that the agonothetes-image is not very prominently present in the second and the third centuries. Only from the fourth century onwards with Eusebius and with Gregory of Nyssa's Cappadocian contemporaries one sees the number of instances increasing significantly, though none of the authors mentioned comes near the twelve explicit instances we find in Gregory. The bishop of Nyssa seems to have taken over an existing image and brought it to its full fruition. Secondly, the variety in uses of the agonothetes model can be highlighted. Variety this is, in many ways: (1) It is not always clear whether God or Christ is the agonothetes; (2) The image is used both in the context of speaking about martyrdom and in the context of a reflection on or an exhortation to strive for Christian perfection and the spiritual combat against evil; (3) the different aspects of the agonothetes (organizer of the games, president or referee) have all come to the fore. Let us now see how Gregory of Nyssa continued along these lines and in adopting them brought them to maturity[36].

4. The Agonothetes-image in Gregory of Nyssa's Writings[37]

It is not surprising that the agonothetes-image occurs rather often in Gregory of Nyssa's writings. The bishop of Nyssa is an imaginative author who loves to interlard his exposition with

[35] ASTERIUS, *In Stephanum* 7.1 en 7.4 (ed. C. DATEMA, *Homilies*, p. 168, l. 23 and p. 169, l. 13-14). On Asterius and his encomia *In Stephanum* and *In Phocam*, see J. LEEMANS – W. MAYER – P. ALLEN – B. DEHANDSCHUTTER, *'Let Us Die That We May Live'*, pp. 162-194.

[36] Another author whose use of the image might be assessed against the same background is John Chrysostom. See about him already L. ROBERT, *Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203*, in *CRAIBL* (1982), pp. 254-276, esp. pp. 263-266.

[37] The texts are conveniently collected in the first volume of the *Lexicon Gregorianum*, s.v. ἀγωνοθέτης and ἀγωνοθετέω.

examples, metaphors, comparisons and the like. These can be taken from a variety of backgrounds: nature, medicine, human professions, ...[38] The world of the stadion, including both the athletic disciplines and the fighting disciplines (wrestling, boxing) was also one of these areas of human activity providing him with much inspiration to brighten up his argument and make his point more clearly. It is not strange, therefore, that Gregory adopted agonistic images to speak about Christ and God. Besides the agonothetes-image, which we discussed in the previous part, also the image of Christ as the Athletic Coach might be mentioned here. When one adds to this that the agonistic terminology was already a longtime in common use to speak and reflect about martyrdom and that agonistic terminology was also in use by Eusebius and by Basil and Gregory of Nazianze to denote the spiritual combat towards Christian perfection, then it seems almost strange that Gregory, who was the heir of all these developments, did not use more and more powerful agonistic images.

In what follows we review the passages in which Gregory presents God or Christ as agonothetes[39]. These passages are found in his martyrial encomia, in the *Eighth Homily on the Beatitudes* and in his treatise *On the Inscriptions of the Psalms*. Some brief passages can also be gleaned from the *Life of Moses* and the treatise *Against Eunomius*. We will start with those passages where

[38] Cf. L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, Hachette, 1906, pp. 96-115.

[39] The passage from the *Oration in Praise of Theodore the Recruit*, with which we started this article, is not included. This is also the case for the one text in which the ἀγωνοθέτης, as the organiser of the games, is portrayed as a symbol for human vanity (cf. *De beneficentia* (*vulgo De pauperibus amandis I*; ed. A. VAN HECK, *GNO* IX/1, Leiden, Brill, 1967, p. 100, l. 13). Most of the passages in which the root-related verb ἀγωνοθετέω occurs, are equally excluded, since Gregory applies it almost exclusively in the context of his exchanges with Eunomius and Apollinarius. Cf. *Contra Eunomium* I (ed. W. JAEGER, *GNO* I, Leiden, Brill, 1960, p. 61, l. 4); *Refutatio confessionis Eunomii* (ed. W. JAEGER, *GNO* II, Leiden, Brill, 1960, p. 408, in particular l. 6; 16; 22); *Antirrheticus adversus Apollinarium* (ed. A. MÜLLER, *GNO* III,1, Leiden, Brill, 1958, p. 205, l. 21 (Cf. *Lexicon Gregorianum*, vol. I. s.v. ἀγωνοθετέω).

the image is applied in a context of martyrdom; the second part will then be devoted to the use of the agonothetes-image to encourage Christians to keep on striving towards perfection.

a. *Within the Context of Martyrdom*

In the second part of his *First Homily on the Forty of Sebaste*, Gregory says that, for a brief moment, he wishes to transcend the visible world of the here and now and discuss things one shouldn't dare to talk about.

> Still more my sermon boldly goes on with things not to be dared, still more does it dare to describe celestial things: how, after these men had been succesful in their wrestling with the enemies, the just President of the games stretched out crowns of victory, the General of the divine power prepared prizes for the winners and the Holy Spirit received them with gifts of every kind. For since they confessed their faith in the Trinity, for that reason on the part of the Trinity grace was in exchange measured out to them[40].

About what is beyond this present world we learn that the Forty were richly rewarded for their martyrdom: they received victory crowns from the just president of the games (ὁ δίκαιος ἀγωνοθέτης), prizes from the general of the divine army (ὁ ἀρχιστράτηγος τῆς θείας δυνάμεως) and all kinds of other blessings from the Holy Spirit. Since the Holy Spirit is explicitly mentioned and the ὁ ἀρχιστράτηγος τῆς θείας δυνάμεως indicates elsewhere in Gregory's writings also Christ[41], it is clear

[40] *Encomium in XL Martyres Ib* (ed. O. LENDLE, *GNO* X,1/2, Leiden, Brill, 1990, p. 150, l. 21 – p. 151, l. 1): Ἔτι ὁ λόγος κατὰ τῶν ἀτολμήτων θρασύνεται, ἔτι τολμᾷ διηγεῖσθαι τὰ ὑπερκόσμια, ὅτι τούτων ἐνταῦθα κατορθουμένων, ἐν τῇ πρὸς τοὺς ἐναντίους συμπλοκῇ ὁ δίκαιος ἀγωνοθέτης τοὺς ἐπὶ τῇ νίκῃ στεφάνους προέτεινεν, καὶ ὁ ἀρχιστράτηγος τῆς θείας δυνάμεως τὰ ἀριστεῖα τοῖς νικηταῖς παρεσκεύαζεν, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς παντοδαποῖς ἐδεξιοῦτο χαρίσμασιν. ἐπειδὴ γὰρ εἰς τὴν Τριάδα ἡ πίστις ὡμολογεῖτο, διὰ τοῦτο καὶ ἡ χάρις αὐτοῖς παρα τῆς Τριάδος ἀντεμετρεῖτο. ET from J. LEEMANS – W. MAYER – P. ALLEN – B. DEHANDSCHUTTER, *'Let Us Die That We May Live'*, pp. 102.

[41] Namely in *HomEccl* VIII (ed. P. ALEXANDER, *GNO* V, Leiden, Brill, 1962, p. 435, l. 5) and in *HomCant* III (ed. H. LANGERBECK, *GNO* VI, Leiden, Brill, 1960, p. 74, l. 8).

that with ὁ δίκαιος ἀγωνοθέτης the First Person of the Trinity is meant. Maybe the presidential aspect of the agonothetes is what comes most to the forefront. The text has also remarkable parallels with a passage at the end of the panegyric on Theodore, where Gregory also discusses what is beyond the present world[42].

Our next passage we find at the end of the *Second Homily on S. Stephen*. There Gregory reminds his audience that it is not enough to celebrate the memory of the martyrs. Christians should go much further: they should adopt the intention, the drive of the martyrs. The κοινωνία τῆς μνήμης should include a συμφωνία τῆς γνώμης. This, the homilist hastens to assure his congregation, is a much less daunting task than it might seem at first sight. After all we and the martyrs have much in common: the guidance of Christ's Gospel (ὁ φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ), grace, common precepts (Αἱ ἐντολαὶ κοιναῖ) and a common way of life (ὁ τρόπος κοινός). Or, put in agonistic terminology: one and the same is the judge/President of our battles, one and the same the prize for the Truth (εἷς ὁ τῶν πόνων ἀγωνοθέτης, ἓν τὸ βραβεῖον τῆς ἀληθείας)[43]. It is not clear whether the agonothetes is the First or the Second Person of the Trinity. Nor is it clear whether it is the agonothetes as referee or as President, which is highlighted here. But, since we have seen that these aspects were closely intertwined, it may be best not to insist too much on this.

The *Eighth Homily on the Beatitudes*, in which Gregory comments on Matthew 5,10 (Blessed are those who have been persecuted ...), is, with exception of his martyrial homilies, one of the very few places where he develops a "theology of martyr-

[42] *In Theodorum* (ed. J. P. CAVARNOS, *GNO* X,1/2, Leiden, Brill, 1990, p. 70, l. 10 – p. 71, l. 6).

[43] *Encomium in S. Stephanum II* (ed. O. LENDLE, *GNO* X,1/2, Leiden, Brill, 1990, p. 105, l. 21-29): Τιμᾷς μαρτύρων τὴν μνήμην; τίμησαι καὶ τὴν γνώμην· κοινωνία γὰρ τῆς μνήμης ἡ συμφωνία τῆς γνώμης. μὴ γὰρ ἐκένοις μόνοις ἐπέλαμψεν ὁ φωτισμὸς τῆς γνωσεως τῆς δοξης τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ; μὴ γὰρ ἐκείνοις μόνοις ἡ χάρις ἐξαπεστάλη; αἱ ἐντολαὶ κοιναί, ὁ τρόπος κοινός, εἷς ὁ τῶν πόνων ἀγωνοθέτης, ἓν τὸ βραβεῖον τῆς ἀληθείας...

dom"[44]. In exploring why those who are being persecuted are called "blessed", Gregory shows that God supports the persecuted in their pain by offering the hope of the Kingdom to come, a vision of their future which can help them to live through the pain. The vision Stephen received while he was being lapidated is given as a case in point. When Stephen saw the heavens open, he observed what reward was awaiting him. More than that, he even saw God Himself looking down from the heavens upon his contest. Gregory then turns to agonistic language to repeat once more that God supported the persecuted, in this case Stephen:

> The position of the games director gives a figurative intimation of the support given to the competitor: we may learn from it that the one who directs the games and the one who supports his own competitors are one and the same. What could be more blessed than the one persecuted because of his Lord, when he finds he has the director of the games competing on his side?[45].

It is noteworthy that Gregory styles God the συναγωνιστὴς of Stephen. He does not only look down from above but really engages himself in Stephen's battle, cheering at the sideline as it were and showing the reward to encourage him. The idea that God as an agonothetes is not neutral but lends his support to the

[44] Synthesis in T. SPIDLÍK, *La mistica del martirio secondo Gregorio di Nissa*, in A. QUACQUARELLI – I. ROGGER (eds.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984* (Pubblicazioni dell' Istituto di Scienze Religiosi di Trento, 9), Villazanno – Trento, Istituto di Scienze Religiosi in Trento; Bologna, Dehoniane, 1985, pp. 69-84.

[45] *In Beatitudinibus* VIII (ed. J. F. CALLAHAN, *GNO* VII,2, Leiden, Brill, 1992, p. 165, l. 29 – p. 166, l. 6): Ἡ γὰρ τοῦ ἀγωνοθέτου στάσις τὴν πρὸς τὸν ἀγωνιζόμενον συμμαχίαν παραδηλοῖ δι' αἰνίγματος, ὡς ἂν διὰ τοῦτου μάθοιμεν τὸν αὐτὸν ειαναι καὶ τὸν διατιθέντα τοὺς ἄθλους, καὶ τὸν κατὰ τῶν ἀντιπάλων τοῖς ἰδίοις ἀγωνισταῖς συνιστάμενον. τί τοίνυν ἂν εἴη μακαριστότερον τοῦ διὰ τὸν Κύριον δεδιωγμένου, ᾧ ὑπάρχει συναγωνιστὴν τὸν ἀγωνοθέτην ἔχειν; ET: S. HALL, *Gregory of Nysa, On the Beatitudes: Translation*, in H. DROBNER – A. VICIANO (eds.), *Homelies on the Beatitudes: an English Version with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)* (Supplements to Vigiliae Christianae, 52), Leiden, 2000, pp. 21-93, here p. 87.

Christian engaged in a contest is, after Gregory, also present in the writings of Asterius and John Chrysostom[46]. With regard to the aspects of an agonothetes, I would say that in this passage especially the presidential function comes most on the forefront. Then Gregory describes in a beautiful passage[47] the soul's attachment to the sweet things of life, to which it can be so attached 'as though by a nail'. Gregory does not reject the sweet things of life *per se*, but when they become the soul's prison – linking up again with Matthew 5,10 – he is easily caught by his persecutors. Yet, when the living Word gets inside the one who has genuinely accepted the faith, those ties to the worldly pleasures can be severed. Then the person becomes like a runner: he throws lightly away all the burdens that cling to his soul and runs the full length of the racecourse, taking the agonothetes as his guide in the race (χειραγωγῷ πρὸς τὸν δρόμον αὐτῷ τῷ ἀγωνοθέτῃ χρώμενος). Such a person, Gregory continues, does not fear to loose the worldly pleasures but looks forward to acquire the heavenly Kingdom. Here Gregory beautifully combines divine grace as a gift and as a task: the entrance of the Divine Word in human beings makes things possible but man himself is expected to make the run, albeit with Christ the agonothetes as his guide[48].

This run, Gregory says in another passage at the end of the homily, is not in vain. The run that the human life is brings about much pain and sorrow but we must keep looking where-to we are running, what the recompense is for our efforts.

[46] ASTERIUS, *In Stephanum*, 7 (ed. C. DATEMA, *Homilies*, pp. 168-169); CHRYSOSTOMUS, *Instructiones Catecheticae* III, 8-9 (ed. A. WENGER (*SC*, 50bis), Paris, Cerf, 1970, pp. 154-155).

[47] *In Beatitudinibus* VIII (ed. J. F. CALLAHAN, *GNO* VII,2, Leiden, Brill, 1992, p. 166, l. 7 – p. 167, l. 9).

[48] M. KERTSCH (*Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos* (Grazer Theologische Studien, 18), Graz, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, 1995, pp. 114-133) gives a collection of texts in which John Chrysostom applies the image of the runner in the context of striving towards moral and spiritual perfection. About the agonothetes, see p. 122. Occasionally he also points out parallels with Gregory of Nyssa and other authors.

> Let us suffer pursuit, that we may run; yet running, we do not run in vain, but may our course be towards the prize of the upward calling; let us so run that we may win. What do we win? What is the prize? What is the victor's wreath? I believe every one of the hoped-for things is nothing other than the Lord himself. He is both games director for the athletes and crown for the victors; he assigns the inheritance, he is himself the best inheritance[49].

Here again Gregory uses the image of the agonothetes as president or director of the games to show that God and Christ choose the side of the persecuted by offering them a perspective of a recompense and a reward that by far outweighs the afflictions. Because of the verse he is commenting on, Gregory applies the idea to a situation of persecution and martyrdom. It is easy to see, however, that the idea of Christ or God as agonothetes who both supports and challenges Christians can with equal ease be fitted into an exhortation to strive for perfection. Some examples of such a use of the agonothetes-image will be reviewed in the following part of this essay.

b. *The Agonothetes-image and the Search for Christian Perfection*

Earlier we have seen how Christian authors before Gregory of Nyssa applied the image of Christ or God as agonothetes within the context of the spiritual warfare Christians make against the forces of evil in their lives. For Gregory these concerns lay at the foundation of his remarkably optimistic anthropology. Indeed, it is Gregory's firm conviction that man hankers after

[49] *In Beatitudinibus* VIII (ed. J. F. CALLAHAN, *GNO* VII, 2, Leiden, Brill, 1992, p. 170, l. 3-11): Διωχθῶμεν ἵνα δράμωμεν· δραμόντες δὲ οὐκ εἰκῆ δραμούμεθα ἀλλὰ πρὸς τὸ βραβεῖον ἡμῶν τῆς ἄνω κλήσεως ὁ δρόμος ἔστω· οὕτω δραμωμεν ἵνα καταλάβωμεν. τί τὸ καταλαμβανόμενον; τί τὸ βραβεῖον; τίς ὁ στέφανος; οὔ μοι δοκεῖ ἄλλο τι ειναι παρ° αὐτὸν τὸν Κύριον ἕκαστον τῶν ἐλπιζομένων. αὐτὸς γάρ ἐστι καὶ ἀγωνοθέτης τῶν ἀθλούντων καὶ στέφανος τῶν νικώντων· ἐκείνος ὁ διανέμων τὸν κλῆρον· ἐκεῖνος ὁ ἀγαθὸς κλῆρος· κτλ'. ET: S. HALL, *Gregory of Nysa, On the Beatitudes: Translation*, in H. DROBNER – A. VICIANO. (eds.), *Homelies on the Beatitudes*, here p. 90.

the cooperation of divine grace and that this cooperation between divine grace and human free will is capable to do away with the consequences of original sin, that this stain can be washed away. The main thrust of many of his writings is precisely to convince Christians to cleanse their soul and to travel the road upwards to virtue. This road, a never-ending *anabasis*, can ultimately lead to virtue, to likeness with the Good that is God. It is an arduous, extremely difficult but inevitable path. One senses that in such a framework, agonistic language and the image of the agonothetes can be applied with ease.

The first examples are from Gregory's treatise *On the Inscriptions of the Psalms*[50]. In a way very similar to the passages from the *Homilies on the Beatitudes* presented in the previous subsection, one finds in *On the Inscriptions* an individualistic, moralizing, allegorical exegesis. This type of exegesis allows our author to make the most of less accessible verses in Scripture, such as the inscriptions of the Psalms. The passage which are relevant to our purpose all come from the final part of the treatise, in which Gregory discusses the issue that the order of the Psalms and their inscriptions do not agree with the chronological order of the historical facts mentioned in these inscriptions.

The first time the agonothetes is mentioned in an exposition on Ps 5,1 (Εἰς τὸ τελος, ὑπερ τῆς κληρονομούσης· ψαλμὸς τῷ Δαυίδ). Interpreting κληρονομούσης Gregory explains that two parties are contending to obtain the divine inheritance: the one puts forward the law, the other, addressed in the second person, puts forward faith. The just Judge/President of the contest (ὁ δίκαιος ἀγωνοθέτης) awards the prize to the latter. Strengthened by this victory the soul gains the courage to go on and win the next contest too. In this way it will recover its purity[51]. In the image of the agonothetes as it is applied here, both

[50] In this treatise Gregory discusses, as a kind of introduction to the Book of Psalms, some capita selecta pertaining to their inscriptions: the skopos of the book, its structure in five sections, a systematic presentation of the inscriptions and interpretation of their meaning, a discussion on the meaning of the term *diapsalma*.

[51] *In Inscriptiones* II,11 (ed. J. McDonough, *GNO* V, Leiden, Brill, 1992, p. 120, l. 20 – p. 121, l. 2): Δύο γὰρ ὄντων τῶν ὑπὲρ τῆς θείας κληρονομί-

the elements of judge/referee and the president, who is awarding the prize, are intertwined.

In a passage somewhat further in the text of the treatise, God is the agonothetes. Commenting on Psalm 54 Gregory sketches the road to virtue referring to a practice from the wrestling school. There it was common usage that, as one increased in physical strength, one had to fight against more powerful opponents. It is just the same, Gregory says, with the *anabasis* to moral and spiritual perfection: the stronger the opposition, the greater and more important the victories on oneself. When the resistance becomes a bit too strong, man engaged in this contest can ask the support of the agonothetes with the words of Psalm 54: "God, hear my prayer" and point to everything he has to endure from his opponent[52]. Here, the agonothetes is foremost

ας διαμαχομένων πρὸς ἀλλήλους καὶ τοῦ μὲν προβαλλομένου τὸν νόμον, σοῦ δὲ τὴν πίστιν, ὁ δίκαιος ἀγωνοθέτης σοι δίδωσιν κατ' ἐκείνου τὰ νικητήρια, ὥστε σοι τὴν καθαρὰν τῆς ψυχῆς κατάστασιν ἀνατολὴν ἡλίου γενέσθαι, ἀφεστηκότος τοῦ σκότους <τοῦ> τὸν ὄρθρον ἐπάγοντος, ὃν πρωΐαν ὀνομάζει ἡ ψαλμῳδία. καὶ οὕτως ἔστιν εὑρεῖν ἀεί νίκην ἐκ νίκης τῷ ἀθλητῇ προσγινομένην, πρὸς τὸ μεῖζον πάντοτε καὶ περιφανέστερον προϊόντων τῶν ἐκ τῆς νίκης κατορθωμάτων. ET: 'For there are two who contend with one another over the divine inheritance. The one puts forward the law, and you put forward faith. The just judge of the contest gives you the prizes of victory against the other. Consequently, the pure condition of your soul becomes a sunrise, when the darkness which brings on the dawn has departed, which the Psalm designates as *early* (Ps 5,4). And thus it is possible to discover victory always following on victory for the champion, as the achievements of victory advance to that which is always greater and more conspicuous.' (R. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Clarendon, 1995, p. 167 (ch. 145).

[52] *In Inscriptiones* II,13 (ed. J. MCDONOUGH, *GNO* V, Leiden, Brill, 1962, p. 142,6-24): Κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ διὰ τοσούτων <ἀγώνων> ταῖς κατὰ τῶν ἐχθρῶν νίκαις ἐγγυμνασθεὶς ἐπισημοτέρας τὰς νίκας ἑαυτῷ ποιεῖ, πρὸς τοὺς ἐπισημοτέρους τε καὶ μείζονας τῶν ἀνταγωνιστῶν συμπλεκόμενος. καὶ διὰ τοῦτο προκαλεῖται τὴν ἀκοὴν τοῦ ἀγωνοθέτου λέγων Ἐνώτισαι, ὁ θεός, τὴν προσευχήν μου, καὶ προσέχειν αὐτοῦ τῇ ἀθλήσει παρακαλεῖ, Πρόσχες μοι λέγων, καὶ εἰσάκουσόν μου. καὶ ὑποδείκνυσι διὰ τοῦ λόγου τῶν ἀγώνων τοὺς πόνους, λύπην καὶ ἀδολεσχίαν καὶ ταραχὴν καρδίας καὶ φωνὴν ἐχθροῦ καὶ θλιψιν ἁμαρτωλοῦ διηγούμενος, οἱόν τινα κρατήματα παλαιστρικὰ γινόμενα

the one who supports and encourages, who is at the side of the person who is undertaking the process of spiritual warfare, or, as we would call it, of spiritual growth. In Gregory's commentary on Psalm 57,1 (Εἰς τὸ τέλος, μὴ διαφθείρῃς, τῷ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν) God is again the agonothetes, but this time not a supporting but a triumphant one. His joy and triumph stem from the fact that he can be jubilant about David, his champion of patience (ὁ τῆς μακροθυμίας ἀγωνιστής) and that he can extol him because of his victory wreath[53].

The following passage relevant to our inquiry comes from *Against Eunomius*. Gregory opens the third book by describing his controversy with Eunomius as a wrestling match. He says: "I have beaten my opponent twice, but since he comes back for more I will beat him a third time". And while he uses all kinds of tricks, I put my hope on the Giver of Victory and the President of the games (τῷ νικοποιῷ τε καὶ ἀγωνοθέτῃ τῆς νίκης ἀναθεὶς τὰς ἐλπίδας)[54]. Here we see once more that the

παρὰ τῶν ἀνταγωνιζομένων αὐτοῦ τοῦ ἀγωνοδέτου ἐπιδεικνύμενος. ET: In the same way, the one who has been exercised by such great contests in victories against his enemies brings more notable victories on himself, since he is engaged with more notable and greater rivals. This is why he summons the hearing of the judge of the contest, saying, '*Hear my prayer, o God*', and exhorts him to be attentive to his struggle, saying '*Be attentive to me, and hearken to me*' (Ps 54, 2-3). He indicates the labours of the struggles through this word, as he relates the *grief* and *prating* and *troubling* of heart, the *voice of the enemy* and the *tribulation of a sinner* (Ps 54, 3-4), as if he were pointing out to the judge of the contest certain wrestling holds which he is experiencing from his rivals (R. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, p. 185).

[53] *In Inscriptiones* II,13 (ed. J. MCDONOUGH, *GNO* V, Leiden, Brill, 1962, p. 159, l. 12-15):) Εχει δὲ τῆς ἐπιγραφῆς οὕτως ἡ λέξις· Εἰς τὸ τέλος, μὴ διαφθείρῃς, τῷ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν. ποσάκις ὁ τῆς μακροθυμίας ἀγωνιστὴς ἐπὶ τῷ στεφάνῳ τῆς νίκης ταύτης ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἀγωνοθέτου ἀνακηρύσσεται; ET: The text of the inscription is as follows. '*Unto the end, destroy not, for David, for an inscription of a title*' (Ps 57, 1). How many times does the judge of the contest himself extol the champion of patience for the crown of his victory? (R. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, p. 199).

[54] *Contra Eunomium* III,1 (ed. W. JAEGER, *GNO* II, Leiden, Brill, 1960, p. 3, l.13-14).

agonothetes is in Gregory's conception not a neutral referee, organiser or president of the games but a highly partisan supporter of the Christian seeking for virtue.

The final text in which Gregory is applying the agonothetes-image to Christ or God we find in the *Life of Moses*. Stressing the importance of holding on to and develop one's faith, our author turns once more to agonistic terminology: he who remains true and faithful towards the Christian faith will receive the crown of justice from the agonothetes, for him a place will be reserved in the Kingdom of Heaven[55]. Just as in other preceding passages[56], the agonothetes is the president of the games who awards the crowns of victory.

5. A Link with the Varied Religious Make-Up of Gregory's Congregation

The image of Christ or God as agonothetes must have had a wide dissemination. We saw that many authors from East en West from the second to the fourth century made use of it and that there also existed visual representations of it. Here I want to argue that it was not only a widely disseminated image, but also a very accessible one. We must draw the conclusions from the generally acknowledged fact that the label, "Christians", which we use so often, does with regard to the times of Gregory not refer to a homogeneous group but to a make-up of considerable religious diversity.

[55] *Vita Moysis* II, 146 (ed. J. DANIÉLOU (*SC*, 1ter), Paris, Cerf, 1968³, p. 276-277: Ἀληθῶς γὰρ ὁ τὸν δρόμον τελέσας, καθώς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ἐν ἐκείνῳ τῷ πλατεῖ καὶ εὐρυχώρῳ σταδίῳ, ὃν τόπον ὀνομάζει ἡ θεία φωνή, καὶ τὴν πίστιν τηρήσας ὄντως, καθώς φησι τὸ αἴνιγμα, ἐπὶ τῆς πέτρας τοὺς ἰδίους πόδας ἐρείσας, οὗτος τῷ τῆς δικαιοσύνης στεφάνῳ παρὰ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγωνοθέτου καλλωπισθήσεται. 'Because truly, he who 'has finished the race' (cf. 2Tim 4,7), as the Apostle says, in this wide and large stadion that the divine word calls 'the Place', he who really has preserved the faith by, as the image says, putting his feet firmly upon the rock, he will be ornated by the president of the games with the crown of righteousness'.

[56] Cf. the texts from *In XL Martyres Ib* and *In Inscriptiones* II, 11.

As a working-hypothesis I find it useful to discern between hard-core orthodox Christians, wavering Christians and pagans[57]. These indications serve as a kind of landmarks to refer to the fact that the adherence of Christians of the second to fourth centuries to their faith was very diverse and differing in degree. Yet, I think that in view of this diversity, the various degrees of accessibility of the agonothetes model constituted also its strength. The hard core Christians, who were already the second or third generation of Christians in their family, will have been sufficiently at home in the Christian tradition to appreciate the roots of this model in the Pauline and traditional agonistic language while for wavering Christians and pagans with some interest for Christianity rather the bond with the historical reality of the stadium formed an entrance of appreciating and understanding it. To those people it might have fostered their reflection about the Christian faith.

6. General Conclusions

We began this essay by sketching the triple background of the image of the agonothetes as a way of speaking about God or Christ. The three elements of this background are not separate elements but flow forth from each other. The original historical background of the games in Greek, Hellenistic and Roman times, together with the vocabulary developed within the philosophical genre of the diatribe, brought about the agonistic language of the Pauline writings of the New Testament, which in their turn resulted in the development of an agonistic language which was used by the earliest Christian authors. In the wake of these authors, this agonistic terminology offered later patristic writers the terms and concepts to speak about martyrdom and about the growth towards the ideals of Christian virtue and spiritual perfection.

[57] J. LEEMANS, *A Preacher-Audience Analysis of Gregory of Nyssa's Homily on Theodore the Recruit*, in E. J. YARNOLD – M. F. WILES – P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica. Proceedings of the Thirteenth International Conference of Patristic Studies, Oxford, 16-21 August 1999. XXXVII. The Cappadocian Fathers; Other Greek Writers*, Leuven, Peeters, 2001, pp. 140-147.

The image of the agonothetes to speak about God or Christ inscribes itself within this development. In the Early Christian literature before Gregory of Nyssa the image is not yet that prominently present: we collected some fifteen passages in which the agonothetes-image was applied to speak about and encourage people towards martyrdom or to exhort Christians to seek for virtue and Christian perfection.

These authors, the other Cappadocians included, provide the background against which to assess the contribution of Gregory of Nyssa. Gregory uses the image of Christ or God as the agonothetes quite often. As we have seen, he does so in the contexts of martyrdom and spiritual perfection. In this sense Gregory continues the lines set out by the authors of the New Testament and the Christian authors before him. Gregory's anthropology, however, provides a particular framework within which the agonothetes model can operate, resulting in a much more nuanced and richer approach. As already said, the agonothetes-image helps on the one hand to articulate Christ's attitude of loving support towards the martyr and martyrdom, while it serves on the other in the context of parenesis to strive towards spiritual perfection. In both perspectives, however, it also became clear, that God or Christ lends us not only loving support but that they also expect an engagement from our side. Thus, the image of Christ or God as the agonothetes functions in articulating the fruitful tension between the two poles of grace and human freedom. This reciprocity and involvement of the Agonothetes is a decisive change in comparison to the much more unilateral function exercised by him as organiser and president of the games. Thus it serves as one more example of the way in which Early Christians remade their context, past and present.

Summary

This article studies the metaphor of the agonothetes (president of the games) as it is applied on God or Christ. First I sketch how the original historical background of the games in Greek, Hellenistic and Roman times, together with the vocabulary developed within the philosophical genre of the diatribe, brought about the agonistic language of the Pauline writings of the New Testament, which in their turn resulted in the development of an agonistic language which was used by the earliest Christian authors. In the wake of these authors, this agonistic terminology offered later patristic writers the terms and concepts to speak about martyrdom and about the growth towards the ideals of Christian virtue and spiritual perfection. It is within this framework that Gregory of Nyssa, in line with the authors before him, was employing the metaphor in question. Gregory's anthropology, however, provides a particular framework within which the agonothetes model can operate: on the one hand the agonothetes-image helps to articulate Christ's attitude of loving support towards the martyr and martyrdom, while it serves on the other in the context of parenesis to strive towards spiritual perfection.

Nouvelles recherches sur la transmission du *De Antichristo* de Jérôme

par
Régis COURTRAY
(*Toulouse II - Le Mirail*)

Dans son édition du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme pour le *Corpus Christianorum*[1], F. Glorie avait quelque peu bouleversé l'histoire de la composition du livre.

Ses analyses s'étaient fondées sur deux difficultés. Il constate d'abord qu'en 398, Paulin de Nole avait demandé à Jérôme un commentaire du livre de *Daniel*, mais que Jérôme n'avait pu honorer sa demande, pris qu'il était la traduction du *Peri Archôn* d'Origène, comme il l'indique dans sa réponse à Paulin[2]. Or, lorsqu'il achève en 407 son commentaire, ce n'est pas à Paulin, mais à Pammachius et Marcella qu'il dédie son ouvrage. D'autre part, étudiant les manuscrits du *Commentaire sur Daniel*, l'éditeur constate qu'il existe, dans les manuscrits les plus anciens, deux formes différentes de la transmission du texte : une forme complète et une forme abrégée, ne contenant que le *De Antichristo*.

Selon lui, les deux problèmes peuvent se résoudre de la manière suivante : Jérôme aurait dicté un rapide traité, le *De*

[1] S. Hieronymi presbyteri opera, *Commentariorum in Danielem libri III <IV>*, Turnhout 1964 (*Corpus Christianorum Series Latina*, LXXV A).

[2] Cf. Jérôme, *Epist.* 85 *ad Paulinum*, 3 (en 399): *Primae <quaestiunculae tuae> in libris* περὶ ἀρχῶν, *quos nuper, Pammachio nostro iubente, interpretatus sum, Origenes fortissime respondit; quo detentus opere, inplere non potui quid promiseram, et Danielem nostrum rursum conperendinaui. Et quidem quamuis mei amantissimi et egregii Pammachii, tamen unius uoluntatem in tempus aliud distulissem, nisi omnis paene fraternitas de Vrbe eadem postulasset, adserens multos periclitari et peruersis dogmatibus adquiescere. Vnde necessitate conpulsus sum transferre libros...* (éd. J. LABOURT).

Antichristo in Danielem, peu après avoir envoyé à Paulin la lettre 85. Environ huit ans après, pour réfuter Porphyre[3], il aurait publié les trois livres des *Commentarioli in Danielem*, auxquels il aurait ajouté par la suite un quatrième livre contenant le *De Antichristo* et des propos d'Origène sur les fables de Susanne et de Bel (le *De Susannae et Belis fabulis*). C'est l'ensemble de l'ouvrage qu'il aurait alors dédié à Marcella et Pammachius. Ce serait à cette occasion qu'il aurait ajouté au *De Antichristo* des éléments puisés chez Porphyre. En effet, l'ouvrage apparaît dans les manuscrits sous deux formes différentes : les manuscrits qui contiennent l'ensemble du *Commentaire sur Daniel* transmettent un traité sur l'Antichrist plus complet, qui expose à la fois les interprétations des *aduersarii* et celles des chrétiens (*nostri*) ; mais les manuscrits qui n'offrent que le *De Antichristo*, présentent une forme plus brève, où se trouvent seulement rapportées les opinions des chrétiens[4] ; telle semblerait donc être la forme originelle, sous laquelle le *De Antichristo in Danielem prophetam* avait été dédié à Paulin.

Cette hypothèse a rapidement connu un grand succès ; dans le compte-rendu qu'il a fait de l'édition de F. Glorie[5], J. Fontaine écrit : « Nouveau bond en avant dans l'édition des œuvres de Jérôme [...]. Trois échelons apparaissent dans la composition : le petit traité a été composé en 399, peu après la lettre 85 de Jérôme à Paulin ; les trois livres des *Petits commentaires sur Daniel* vers 407, pour réfuter Porphyre ; puis le traité ajouté comme un dernier livre[6] – ayant subi lui-même quelques addi-

[3] Dans le livre XII de son ouvrage *Contre les Chrétiens*, le philosophe néoplatonicien Porphyre (232/233-305 ?) avait tenté de démontrer que le livre de *Daniel* avait été forgé de toutes pièces et que Daniel n'était pas un prophète ; c'est en réaction contre lui que Jérôme écrit son *Commentaire sur Daniel* : *Contra prophetam Danielem duodecimum librum scribit Porphyrius* (début du Prologue).

[4] F. GLORIE (p. 758) : *Codices uero qui tantum de Antichristo agunt, formam breuiorem exhibent, ubi tantum 'quid nostris uideatur' adnotatum est.*

[5] J. FONTAINE, *Revue des Études latines*, 43 (1965), p. 571-573.

[6] Il convient de compléter J. Fontaine ici : à ce dernier livre ont été également ajoutées les opinions des *aduersarii*, c'est-à-dire de Porphyre et de ceux qui, avec lui, lisent les chapitres 11, 21-12, 13 comme relatifs non pas à l'Antichrist, mais à Antiochus Epiphane.

tions (en particulier quelques scolies d'Origène sur l'histoire de Susanne et sur Bel et le dragon) –, le tout est dédié sous cette forme à Pammachius et Marcella. »

Cependant, il faut bien le reconnaître, quelque satisfaisante que soit pour l'esprit l'hypothèse de F. Glorie, on est forcé de le croire sur parole ou presque : l'éditeur ne donne aucun moyen de vérifier si son interprétation des faits ou sa lecture des manuscrits correspond d'une manière convaincante à l'analyse qu'il en donne. Nous nous proposons donc dans cette étude d'examiner à nouveau la question, en l'éclairant par une lecture aussi précise que possible des manuscrits que F. Glorie avait consultés et en proposant de nouveaux manuscrits jusque là peu ou pas étudiés.

1. Description des manuscrits

Trois manuscrits présentent de manière indépendante le *De Antichristo* : *W*, X_1 et X_2[7].

W est conservé à la Bibliothèque municipale d'Albi sous le numéro 29 (ancien 115) ; il est incomplet et contient en l'état actuel 156 pages (77 folios)[8] ; il a été copié au cours de la seconde moitié du VIII[e] siècle en minuscule wisigothique, sans doute en Espagne ou en Septimanie, avant d'appartenir au chapitre d'Albi (*ex libris uenerabilis capituli ecclesiae Albiensis*). Le traité de Jérôme y apparaît au f. 68v : il s'agit d'un texte très court, une sorte de résumé très remanié du commentaire de notre auteur. F. Glorie ne le prend pas en compte dans son hypothèse : il s'agit plutôt, d'après lui, d'une *abbreuiatio* réalisée d'après l'*In Danielem*[9]. Parce qu'il est très abrégé, ce témoin est difficilement exploitable dans le cadre d'une édition du *De Antichristo* ; nous en donnons cependant un aperçu en proposant ci-dessous le texte du manuscrit, accompagné des indications de chapitres et de versets :

[7] Nous respectons les sigles utilisés par F. Glorie dans son édition.

[8] On trouvera une description complète de ce manuscrit dans E. A. LOWE, *CLA* VI, n. 705.

[9] F. Glorie : *Paruam abbreuiationem continet expositionis super Daniel de Antichristo* (p. 760).

EXPOSITIO SVPER DANIEL DE ANTICHRISTO SANCTI IHERONIMI PRESBYTERI
[XI, 21] In finem mundi antichristus consurgere abet de populo iudeorum de tribu dan et tam dispectus erit ut ei non detur onor regius per insidias et fraudes obtinebit principatum et brachia pugnantis populi romani expugnentur ab eo et conterantur quia adsimulabit se ducem fhedaris testamentum dei. [XI, 25-26] Antichristus nasciturus de populo iudeorum et de babillone uenturus. [XI, 40-41] Primum superaturus regem austri id est aegyptum multae prouinciae ei daturum manus. [XI, 41b] Soli saluabuntur edom et moab et filiorum ammon qui ex latere iudei erint non tangit id est arabia relinquens intacta quia illuc sancti ad deserta confugiunt. [XI, 44-45] Asserunt ibi antichristum esse periturum unde dominus noster ihesus christus ascendit ad caelum de monte oliueti [XI, 37-39] Septuaginta interpretes transtulerunt concupiscentiis mulierum non subiacebit... ideo adsimilat castitatem... et munera largitur et terra suum exercitum diuidit... et habet gloriam et onorem... ut plurimos decipiat [XI, 34-35] Tempus salutis eorum et ausilii futurum esset quem falsum sperant cum sint recepturi antichristum. [XI, 44-45] Antichristus uenit usque ad summitatem montis sancti et incliti et ibi pereat esaias propheta plenius loquitur praecipitabit dominus in monte sancto faciem dominatoris tenebrarum. [XII, 1-3] Oppressum antichristum spiritus saluatoris extinctum saluabitur populus qui scriptus fuerit in libro dei... et qui deleti sunt de libro praeuaricatores legis [XI, 34-35] Sed uera uictoria in aduentum christi erit hoc est [XII, 1-3] Qui legem fortissime defenderunt FINIT

X_1 est conservé à la Bibliothèque municipale de Laon, sous le numéro 265 ; le manuscrit est originaire de la cathédrale Notre-Dame de Laon et peut être daté du IX^{e} siècle. Ecrit en minuscule caroline, il présente le traité *De Antichristo* de Jérôme aux ff. 51r-57v. Il est très proche, comme nous allons le montrer, de X_2.

X_2 se trouve quant à lui à la Bibliothèque Royale de Bruxelles sous la cote II 989 (Phillipps 379[3] – 1387). Composé de 206 folios, il a été copié au début du X^{e} siècle en minuscule caroline (à l'exception des ff. 1-25 qui sont du XIII^{e} siècle) ; il provient de Saint-Ghislain (*liber sancti Gisleni in Cella*) et a été acquis en 1888 pour la bibliothèque de sir Thomas Phillipps. Le traité *De Antichristo* occupe les ff. 200r-202r.

On l'a signalé, ces deux derniers manuscrits sont très proches l'un de l'autre. Tous deux présentent le même texte du *De Antichristo*, qui correspondrait, selon F. Glorie, à la version première du traité de Jérôme. Il est facile de retrouver ces mêmes

passages dans la version longue du *De Antichristo* ; c'est donc par rapport à cette version longue que nous présentons rapidement le schéma qui ressort des deux manuscrits[10] :

EXPLANATIO SANCTI HIERONIMI DE ANTICHRISTO IN DANIHEL PROPHETAM
[**XI, 21**] l. 73 (*Quod in fine mundi...*) – l. 86 (... *facere ista permiserit*) + *Antichristus enim*
[**XI, 25-26**] l. 101 (*nasciturus est...*) – l. 102 (... *de Babylone uenturus*)
[**XI, 40-41a**] l. 348 (*primum pugnaturus sit...*) – l. 352 (... *daturae manus*)
[**XI, 37-39**] l. 325 (*multa<que> deceptis...*) – l. 327 (... *subiugabit auaritia*)
[**XI, 41b**] l. 353-354 (*Haec solae... eius*) + Idumiae et Moabitae ac filii Ammon + l. 359 (*id est Arabiam...*) – l. 360 (... *confugient*)
[**XI, 44-45**] l. 373 (*Et fama turbabit...*) – l. 378 (... *auxiliabitur ei*) + l. 425 (*Nostri [autem] extremum...*) – l. 449 (... *inclytum et sanctum*) + l. 471 (*quod autem...*) – l. 477 (... *contra uniuersas nationes*)
[**XII, 1-3**]l. 478 (*In tempore illo...*) – l. 488 (*in perpetuas aeternitates*)
EXPLANATIO SANCTI HIERONIMI IN DANIHEL [PROPHETAM X_1]
[**XII, 7a**] l. 595 (*Et audiui <ego Danihel> uirum...*) – l. 632 (... *futuri esse dicuntur*)
[**XII, 7b**] l. 633 (*Et cum completa fuerit...*) – l. 637 (...*omnia complebuntur*)
[**XI, 41b**] l. 358 (*Antichristus quoque...*) – l. 360 (...*ad deserta confugient*)
[**XII, 8-10**] l. 638 (*Et ego audiui...*) – l. 654 (... *quod peccatis subditum est*)
[**XII, 11**] l. 655 (*Et a tempore...*) – l. 664 (... *inclyto et sancto*) + qui uocatur Oliueti
[**XI, 44-45**] l. 442 (*quia ex eo...*) – l. 445 (... *ad caelos*)
[**XII, 11**]l. 665 (*A tempore...*) – l. 669 (... *complebuntur*)
[**XII, 12**] l. 670 (*Beatus qui...*) – 684 (... *et non tribus*)
[**XII, 1-3**] l. 530 (*Oppresso igitur...*) – l. 538 (... *potest*) + 541 (*Solent nonnulli...*) – l. 547 (... *distet et stellae*)
[**XII, 13**] l. 685 (*Tu autem, Daniel...*) – 696 (... *poterit inuenire*)
EXPLICIT

[10] Les références renvoient à l'édition de F. Glorie.

Dès lors se pose la question de savoir si l'un des deux manuscrits a pu être copié sur l'autre[11] ou bien si tous deux ont été copiés sur un même manuscrit ; pour ce faire, nous proposons ci-dessous un tableau des divergences les plus caractéristiques entre les deux textes :

Edition[12]	X_1	X_2
XI, 21, l. 80 : hoc est	hoc esse	**hoc est**
XI, 40-41, l. 352 : uel urbes	urbes	**uel urbes**
XI, 44-45, l. 375: figet	fiet	**figet**
XI, 44-45, l. 427 : et Aethiopas	Ethiopes	**et Aethiopas**
XI, 44-45, l. 428 : de decem	de decim	decem
XI, 44-45, l. 438 : oriente	origente	**oriente**
XI, 44-45, l. 440 : summitatem	**summitatem**	Ø
XI, 44-45, l. 472 : autem	Ø	**autem**
XI, 44-45, l. 472 : ad summitatem	summitatem	**ad** summitatem
XI, 44-45, l. 476 : uncta	**uncta**	facta (*ut uid.*)
XII, 7a, l. 611-612 : ut auferatur potentia et conteratur regnum, et dispereat usque in finem; et manifeste…	Ø	**ut auferatur potentia et conteratur** [regnum] **et dispereat usque in finem; et manifeste…**
XII, 8-10, l. 652 : poterunt	**poterunt**	potuerunt
XII, 11, l. 659 : quam	**quam**	quia
XII, 11, l. 663 : sanctos	**sanctos**	quos
XI, 44-45, l. 442 : quia ex eo	qui **ex eo**	qui exinde
XII, 13, l. 687 : interpretatus	interpretaturus	**interpretatus**
XII, 13, l. 691 : Porphyrium	**Porphyrium**	Porphyrius

A la lecture de ce tableau, il apparaît que les deux manuscrits n'ont pu être copiés l'un sur l'autre : on doit donc en conclure qu'ils ont tous les deux été copiés sur un même manuscrit, que l'on nommera *X*.

[11] On l'a dit plus haut, X_1 daterait du IX^e^ s., alors que X_2 aurait été écrit au début X^e^ s. ; néanmoins, nous examinerons les deux manuscrits sans tenir compte de cette question de date que nous n'avons pas eu les moyens de pouvoir vérifier avec exactitude.

[12] Les références renvoient à l'édition de F. Glorie.

La question à se poser est désormais la suivante : le manuscrit supposé *X* présentait-il la version du *De Antichristo* telle que Jérôme l'avait adressée à Paulin de Nole ?

2. Examen de la question

(a) Les indices textuels

Les problèmes de syntaxe

Le *De Antichristo* tel qu'il apparaît dans les manuscrits X_1 et X_2 débute par les mots *Quod in fine* ; la conjonction de subordination *quod* se comprend dans le contexte général du commentaire (il fait suite à la proposition : *Nostri autem et melius interpretantur et rectius*) ; on a en revanche plus de mal à comprendre la place de ce *quod* au début du traité, dans le texte des deux manuscrits, si l'on considère, avec F. Glorie, qu'il s'agit là de l'état premier du texte de Jérôme.

De la même manière, comment interpréter le *haec* qui le suit directement (*Quod in fine mundi haec sit facturus Antichristus*) ? Malgré quelques exceptions, on rappellera la règle énoncée par la *Syntaxe latine* d'A. Ernout et F. Thomas[13] : « *Hic* rappelle ce qui précède ». Comment donc un traité peut-il évoquer des éléments déjà mentionnés alors qu'il n'en est qu'à son début ? Et si l'on oppose l'argument que ce *haec* renvoie à ce qui suit (*et tam humilis atque despectus erit, ut ei non detur honor regius ; et per fraudulentiam et per insidias obtineat principatum ; et brachia pugnantis populi romani expugnentur ab eo et conterantur*), comment comprendre la suite : *et hoc faciet quia...*, où le *hoc* renvoie justement à ces mêmes événements ? Il semble donc que le *haec* renvoie à des renseignements qui précèdent directement le début de ce passage.

Sur l'explication des versets 40-41 du chapitre 11, les deux manuscrits donnent le texte suivant : *primum pugnaturus est con-*

[13] A. ERNOUT et F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Klincksieck, Paris 1951, p. 188.

*tra regem austri, id est Aegyptum, et postea Libyas et Aethiopas superaturus – quae de decem cornibus tria contrita cornua supra legimus –, et, **quia uenturus sit in terram Israel**, et multae ei uel urbes uel prouinciae daturae manus.* Quel sens donner à la proposition causale au subjonctif de ce passage ? Il est intéressant de noter que, dans la version complète, on a le texte suivant : *primum pugnaturus **sit** contra regem austri*, de manière logique, puisque le passage constitue une proposition complétive introduite par *quod* (*Nostri autem, ad Antichristum et ista referentes, dicunt quod...*) ; or, la proposition était suivie d'une seconde proposition complétive introduite par *quia* et également suivie du subjonctif (*quia uenturus sit in terram Israel*) ; on comprend mieux ainsi pourquoi on a tant de mal à traduire la proposition causale de la version courte.

Les renvois internes

De nombreux passages suggèrent que le texte est incomplet et qu'il se réfère à des développements qui le précèdent ; on relèvera ainsi de nombreux renvois internes :

- Pour l'explication de Dn 11, 40-41, Jérôme ouvre une parenthèse et déclare à propos de l'Egypte, la Libye et l'Ethiopie : *quae de decem cornibus tria contrita cornua supra legimus* ; doit-on prendre ce *legimus* comme un présent ou comme un parfait ? Le texte de la version longue encourage à le prendre comme un parfait. De la même manière, sur l'expression *tempus et tempora et dimidium temporis* (Dn 12, 7a), Jérôme affirme : *nam et supra legimus quod septem tempora transierint super Nabuchodonosor...* ; et de renvoyer à tous les passages de Daniel où l'on rencontre l'expression *tempus* au sens d' « année » : il renvoie à la vision quatre, cite Dn 7, 24-27, comme si son lecteur comprenait clairement ses allusions.
- A six reprises, Jérôme cite l'opinion de Porphyre et lui compare les vues chrétiennes[14] ; cette seule indication paraît sus-

[14] 12, 7a : *interpretatur Porphyrius* ; *refert Porphyrius* ; 7b : *ut uult Porphyrius* ; 11 : *Porphyrius in tempore uult Antiochi* ; 12 : *Porphyrius hunc locum sic edisserit* ; 13 : *et frustra Porphyrium.* A ces six passages, il semble

pecte : si Jérôme se contente d'écrire un bref traité sur l'Antichrist, pourquoi prend-il la peine de mentionner les opinions de Porphyre ? Par souci de polémique ou de vérité ? On attendrait alors qu'il cite au moins le nom de l'ouvrage *Contre les Chrétiens*, comme il le fait au début du prologue du *Commentaire sur Daniel*. On soulignera d'autre part que cette seule mention du nom de Porphyre va à l'encontre des propos de F. Glorie, qui affirmait que, dans les manuscrits de forme brève, seules les opinions des chrétiens étaient mentionnées.

Les digressions

Si l'on part du fait que Jérôme a voulu écrire un traité rapide sur l'Antichrist afin de satisfaire la demande de son correspondant Paulin de Nole et si l'on prend en compte que Jérôme lui signale qu'il est très pris par son travail de traduction du *Peri Archôn*, comment comprendre que notre auteur propose des réflexions très éloignées de son sujet ? Ainsi, sur Dn 12, 1-3, Jérôme se demande si un saint savant et un saint « simple » auront la même récompense dans les cieux. On est loin, avec une telle question, d'une description de la venue de l'Antichrist.

Les problèmes de construction

Au lecteur attentif, soucieux de suivre l'ordre du texte de Jérôme, se pose le problème de quelques passages qui paraissent mal placés, par rapport à l'ordre du *De Antichristo* dans sa version longue ; ainsi, à quatre reprises, le texte insère des passages qui ne sont pas à leur place du point de vue d'une progression linéaire du commentaire : après l'exégèse de 11, 40-41a et avant celle de 11, 41b, on trouve le commentaire de 11, 37-39 ; entre l'explication de 12, 7b et de 12, 8-10, on trouve l'exégèse de 11,

qu'on puisse ajouter l'argument soulevé par Jérôme à propos de Dn 11, 21 (*nullus enim Iudaeorum absque Antichristo in toto umquam orbe regnauit*) et la pointe contenue dans l'explication de Dn 12, 8-10 sur les impies qui veulent, dans leur présomption, expliquer les visions de Daniel, alors que le prophète lui-même ne les comprend pas.

41b ; au milieu du commentaire de 12, 11, est inséré un passage concernant Dn 11, 44-45 ; de la même manière, entre l'explication de 12, 12 et de 12, 13 se lit le commentaire de 12, 1-3. Peut-être pourrait-on trouver une justification à ces « entorses » apparentes si un autre problème, plus grave, ne se posait ; en effet, les explications de Dn 11, 41b et 11, 44-45 font doublet, puisqu'elles ont déjà été mentionnées à leur place au cours de l'explication de Dn 11. Il semble alors qu'on a davantage affaire à un recueil des extraits des « meilleurs passages » du traité de Jérôme – avec quelques redites maladroites – qu'à un ouvrage composé tel quel par Jérôme ; ce serait d'ailleurs ne pas avoir de ses écrits une opinion très favorable que de lui prêter de pareilles négligences d'écriture.

Les titres

Dans les manuscrits X_1 et X_2 apparaissent deux titres successifs pour ce court traité : EXPLANATIO SANCTI HIERONIMI DE ANTICHRISTO IN DANIHEL PROPHETAM (X_1, f. 51 ; X_2, f. 200) et EXPLANATIO SANCTI HIERONIMI IN DANIHEL PROPHETAM (X_1, f. 53v) ou, sous une forme légèrement différente : EXPLANATIO SANCTI HIERONIMI IN DANIHEL (X_2, f. 200v). Si l'on comprend bien le motif du premier[15], on comprend moins bien la raison d'être du second. Nous proposons l'explication suivante : dans certains manuscrits se trouve indiqué le changement de vision avant le chapitre XII de Daniel (*In tempore autem illo...*) ; ainsi trouve-t-on de semblables données dans les manuscrits Cambrai, Bibliothèque municipale 299 (281)[16] (Explicit uisio undecima / Incipit uisio .XII.) ; London, British Library, Add. 36668[17] (Explicit uisio duodecima (*sic*)) ; Paris, Bibliothèque

[15] On trouve des équivalents à ce titre dans les manuscrits suivants : *W* (*Expositio super Daniel de Antichristo sancti Iheronimi presbyteri*) ; *M* (une croix marque le début du *De Antichristo*) ; *A* (le début du *De Antichristo* est indiqué par le symbole N).

[16] Cambrai, Bibliothèque municipale 299 (281) : manuscrit du IX^e^ siècle, de 186 folios (le *De Antichristo* y occupe les ff. 27r-33v) : cf. f. 31r.

[17] London, British Library, Add. 36668: manuscrit de 117 folios du IX^e^ siècle, excepté quelques folios du XIV^e^ s. (le *De Antichristo* se trouve aux ff. 94v-115v) : cf. f. 109r.

nationale, Lat. 12156[18] (Visio XII). On peut donc penser que le titre qu'on lit dans les manuscrits X_1 et X_2 est une trace de ce changement de vision : le titre précédant la vision XII aurait alors été déplacé après les versets 12, 1-3, ceux-ci ne recevant pas dans les manuscrits X_1 et X_2 de commentaire. En ce cas, il faut supposer que le texte du manuscrit X a été composé d'après une version complète du *De Antichristo* et ne représenterait donc pas une version antérieure.

(b) Examen des manuscrits

Le contexte du De Antichristo *dans les manuscrits X_1 et X_2*

Après avoir examiné de près le texte des deux manuscrits et avoir relevé quelques éléments permettant de mettre en doute l'opinion de F. Glorie, il convient d'examiner les manuscrits eux-mêmes, en tentant de comprendre la raison pour laquelle le traité de Jérôme a été inséré dans chacun d'eux.

Le manuscrit X_1 contient essentiellement des textes à caractère théologique : traités d'Augustin sur la Trinité et le *Credo*, sur l'Incarnation ; homélies de Grégoire sur la résurrection, la charité ; des homélies sur la Nativité, l'Ascension ; des canons sur le mariage, le baptême ; un sermon sur le *Notre Père* ; etc. Il semble, à lire le sommaire dressé par le Catalogue des Manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements[19] que ce manuscrit regroupe un certain nombre d'écrits relatifs à la vie ecclésiale ou à des questions de dogme : on voit donc en quoi un traité sur l'Antichrist peut convenir à un tel ouvrage. On comprend du même coup que l'ensemble du *Commentaire sur Daniel* n'aurait pas du tout trouvé sa place dans la cohérence du manuscrit. Il convient enfin de noter que l'homélie du pape Grégoire qui suit directement le traité de Jérôme est donnée explicitement comme un *excerptum*, ce qui nous autorise à supposer que d'autres tex-

[18] Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 12156 : manuscrit du IX^e^ siècle, de 81 folios (le *De Antichristo* y apparaît aux ff. 62v-76v) : cf. f. 72v.

[19] Cf. *Catalogue des Manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements*, t. I, Imprimerie nationale, Paris 1849, p. 155 *sqq*.

tes du même manuscrit pourraient également n'être que des extraits.

Dans le manuscrit X_2, le texte de Jérôme occupe une faible place ; le manuscrit est un recueil d'écrits patristiques, essentiellement de Jean Chrysostome (ff. 15v-194r, en traduction latine) : homélies (ff. 15v-153r)[20], *De Cordis Compunctione Liber* (ff. 153r-173r), *De Reparatione Lapsi* (ff. 173v-194r). Les folios 194v-202v comportent divers textes de Jérôme : l'*Epistula ad Vigilantium de Origene* (*Epist.* 61 ; ff. 194v-195v), le *Contra Vigilantium* (ff. 195 v-200r), le *De Antichristo*, qui nous intéresse ici (ff. 200r-202r) et l'*Epistula ad Eustochium* (*Epist.* 22 ; ff. 202r-202v). Le manuscrit se termine par une homélie de Grégoire et une prière d'Augustin[21]. Sans pouvoir tirer beaucoup d'éléments de cette description du manuscrit, on fera néanmoins deux remarques. Tout d'abord, la lettre 22, qui suit directement notre texte, ne commence en fait qu'à la fin du § 29 de l'édition Labourt (*Referam tibi meae infelicitatis historiam*), soit au passage célèbre où Jérôme s'entend reprocher par le Juge céleste : « Tu es Cicéronien, et non Chrétien » ; ainsi, il s'agit d'un extrait, et non de la lettre entière. Deuxièmement, on a quelque mal à comprendre la cohérence de ces quatre textes de Jérôme[22] ; si l'on tente cependant de dégager quelques principes, on remarquera que les deux premiers textes se rapportent au personnage de Vigilance et que le dernier semble n'être cité que parce qu'il est éminemment célèbre ; si l'on admet donc que les deux premiers textes ont été « commandés » et que le dernier est dû essentiellement au prestige de cet épisode de la vie de Jérôme, que penser du texte qui nous intéresse ? On pourrait avancer l'hypothèse que le *De Antichristo* a été également commandé au scribe en raison d'un intérêt particulier ou bien que le texte a été inséré en

[20] On notera qu'on trouve une homélie de Jean Chrysostome sur les trois enfants (ff. 44v-45r) et une autre sur Susanne (ff. 45r-46r).

[21] Nous empruntons la description de ce manuscrit à J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. II, H. Lamertin, Bruxelles 1901.

[22] Peut-être à vrai dire n'y a-t-il pas à en chercher, le manuscrit étant une œuvre de commande répondant à des souhaits particuliers.

raison de sa renommée, au même titre que la lettre à Eustochium. Quoi qu'il en soit, ces deux hypothèses montrent que le texte de Jérôme a dû bénéficier de quelque renommée à l'époque et ce, sous sa forme brève. Rien en tout cas ne semble pouvoir prouver que l'on ait affaire à une forme première du texte ; l'*abbreuiatio* correspond bien à la volonté d'avoir les « meilleurs passages » du commentaire de Jérôme concernant l'Antichrist, et l'extrait de la lettre 22 semble pouvoir conforter cette idée.

Comparaison avec d'autres manuscrits

Deux autres manuscrits méritent une attention particulière en ce qu'ils apportent quelques éléments importants à notre enquête.

Le manuscrit *W* – examiné par F. Glorie – est intéressant en ce qu'il contient également une version courte du *De Antichristo* ; or, celle-ci est différente de la version de *X* : beaucoup plus courte, elle est aussi beaucoup plus fautive. On serait tenté de penser que ce texte a été recopié sur *X* et en constituerait une forme abrégée ; cependant, des passages y ont été ajoutés qui ne figuraient pas dans le texte de *X* ; en conséquence, on doit penser plutôt qu'il s'agit d'une version abrégée directement sur le texte de Jérôme – ce à quoi consent d'ailleurs F. Glorie, nous l'avons dit.

Le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 15679[23] – que n'avait pas eu en main F. Glorie – présente une autre caractéristique intéressante : l'ouvrage contient une version abrégée de l'ensemble du *Commentaire sur Daniel*[24]. Il existe donc non seulement des versions courtes du *De Antichristo*, mais aussi du *Commentaire sur Daniel.*

[23] Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15679 : manuscrit du IX^e^ siècle (originaire de Saint-Mesmin), de 504 pages, regroupant, entre autres extraits des Pères, de nombreux commentaires de Jérôme sur l'Ecriture (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Jonas, Abdias, Michée, Nahum, Sophonie, Aggée, Zacharie et Daniel).

[24] Mais cette version ne présente pas les mêmes sélections en ce qui concerne le *De Antichristo.*

Au vu de ces divers arguments, tirés du texte même du traité et de l'examen plus général non seulement des ouvrages dans lesquels il est inséré, mais aussi d'autres manuscrits avec lesquels on peut le comparer, il ressort que l'opinion qu'avait avancée F. Glorie dans l'introduction de son édition ne peut être maintenue. Jérôme n'a pas répondu à la demande de Paulin de Nole en lui adressant un rapide traité sur l'Antichrist. Ce n'est donc qu'en 407 qu'il a envoyé l'ensemble du *Commentaire sur Daniel* à Pammachius et Marcella. La version courte du *De Antichristo* présentée par les manuscrits X_1 et X_2 constitue un *excerptum* de ce même traité, réalisé sans doute au IX^e^ siècle, peut-être par le scribe du manuscrit X, copié par les manuscrits X_1 et X_2[25].

D'autre part, puisque les manuscrits X^1 et X^2 apparaissent non plus comme des témoins de l'état premier du texte, mais comme un abrégé réalisé après coup, il convient de les inscrire dans la tradition du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme. Certes, il est difficile de ne raisonner que sur des *excerpta* ; néanmoins, il semble que ces deux manuscrits peuvent se rattacher à la même branche que le manuscrit de Saint-Gall, Stiftsbibliothek 120 (*S*), daté des VIII^e^-IX^e^ siècles qui ne contient que l'*In Danielem*. Nous donnons ci-dessous quelques exemples de leçons communes, parmi les plus caractéristiques[26] :

> **XI, 21** (l. 79) : et haec faciet quia X^1 X^2 *S* : et hoc faciet quia *codd.* || **XI, 44-45** (l. 375) : et fiet tabernaculum X^1 X^2 *S* : et figet tabernaculum *codd.* || **XI, 44-45** (l. 428) : et tria cornua decem X^1 X^2 S^{sc} : et tria cor-

[25] On doit donc encore corriger un point de l'édition de F. Glorie sur lequel nous n'insisterons pas ici : puisque le *De Antichristo* ne constitue pas un livre à part (F. Glorie hésitait à le nommer « livre IV »), il appartient au livre III du *Commentaire sur Daniel* – ce qui correspond bien à l'affirmation de Cassiodore, selon laquelle le *Commentaire sur Daniel* serait composé de trois livres (cf. Cassiodore, *Institutions* I, 3, *De prophetis* : *PL* 70, 1114 C ; éd. MYNORS, Oxford 1937, p. 19, l. 14-18): *Danihel... tribus libris a supra memorato sancto Hieronymo noscitur explanatus.*

[26] L'abrévation *codd.* renvoie à l'ensemble des manuscrits carolingiens que nous avons étudiés dans notre thèse doctorat en vue de l'édition critique du *De Antichristo* (cf. R. COURTRAY, « Le commentaire sur Daniel de Jérôme. Traduction, notes et commentaire; édition critique du *De Antichristo* »: thèse de doctorat, Univ. Lyon II, septembre 2004).

nua de decem *codd.* || **XI, 44-45** (l. 432-433) : incipiunt Iudaeae montana X^1 X^2 S (+ Paris, B.N., Lat. 12156): incipiunt Iudaeae prouinciae montana *codd.* || **XII, 7a** (l. 613) dicit regnum X^1 X^2 S : *om.* dicit *codd.* || (l. 624): in eadem consentit opinionem X^1 X^2 S (+ Cambrai, B.M., 299 (281) : in eadem consentit opinione): in eandem consentit opinionem *codd.* || **XII, 12** (l. 680): tempus significat X^1 X^2 S : tempus significent / significet *codd.* || **XII, 13** (l. 690) : resurrectionis (resurrectiones S^{ac} resurrectioni S^{pc}) (+ Cambrai, B.M. 299 (281), Paris, B.N., Lat. 15679): ressurectioni *codd.*

Dès lors, on doit se demander si le manuscrit X à l'origine de nos deux témoins a pu être établi à partir de S ; deux exemples montrent que ce ne peut être le cas :

XII, 1-3 (l. 480) : ex eo quo X^1 X^2 *codd.* : ex quo S || **XII, 7a** (l. 601) : ἰδίωμα X^1 X^2 *plerique codd.* : *om.* S *add. in marg.* mores (*cf.* München, Bayerische Staatsbibl., Clm 4597 : consuetudinem).

On peut néanmoins conclure – malgré le petit nombre d'exemples fournis – que S et X doivent provenir d'un même manuscrit que nous ne possédons plus ; X_1 et X_2 peuvent donc être inscrits dans la tradition manuscrite de l'œuvre de Jérôme[27].

Enfin, concernant le changement de dédicataire du commentaire, deux hypothèses peuvent être avancées. On peut d'abord penser qu'il ne faut pas y voir une quelconque préférence : Jérôme ne préfère pas Pammachius et Marcella à Paulin de Nole ; ce serait fausser la question que l'aborder sous cet angle. Paulin avait demandé à Jérôme d'écrire un commentaire sur *Daniel*[28] ; c'est pour son usage privé qu'il avait réclamé cet ouvrage. Lorsque Jérôme envoie le *Commentaire sur Daniel* à Pammachius et Marcella, ce n'est pas en vue d'un usage privé, mais afin que l'ouvrage soit diffusé largement dans les cercles

[27] Il conviendrait de développer davantage la question du *stemma* du *Commentaire sur Daniel*, mais cela dépasserait de beaucoup le cadre de cet article.

[28] Bien que la réponse de Jérôme (on ne possède pas la lettre de Paulin) ne le précise pas, on suppose néanmoins que la requête de Paulin supposait que Jérôme lui envoie ce même commentaire. On notera encore que Paulin ne demande pas à Jérôme un commentaire sur l'Antichrist, mais bien un commentaire sur *Daniel* (*Danielem nostrum*) !

romains. La visée est donc sensiblement différente et l'on ne peut se risquer à des comparaisons. Rien ne permet d'ailleurs d'affirmer que Jérôme n'avait pas eu la délicatesse d'envoyer un exemplaire à Paulin de Nole, s'acquittant ainsi de sa dette.

On peut également suivre l'hypothèse avancée en 1947 par P. Courcelle dans un article sur « Paulin de Nole et Jérôme »[29]. Tentant de reconstituer l'échange épistolaire – en grande partie perdu – entre Paulin et Jérôme, l'auteur constate que « la lettre LXXXV de saint Jérôme » montre « que les relations entre Paulin et Jérôme sont assez distantes, malgré les protestations d'amitié qui avaient marqué le début de leur correspondance. »[30] C'est en se fondant notamment sur le cas de l'*In Danielem* que P. Courcelle déduit qu'il y a eu un refroidissement dans les relations entre les deux hommes ; promettant de se mettre à la tâche dès que possible, Jérôme, après avoir achevé des travaux plus urgents, s'attèle, pour satisfaire Pammachius, aux petits prophètes, et c'est à ce même Pammachius (ainsi qu'à Marcella) qu'il dédie son *Commentaire sur Daniel* quelque temps après : « Le procédé est singulièrement cavalier, surtout si l'on songe à la très vive délicatesse de sentiments de Paulin. Il paraît donc exclu que Jérôme soit encore, à cette date, en relations suivies avec lui. »[31] Quelle en est donc la cause ? Celle-ci trouverait son origine dans la querelle origéniste qui oppose Jérôme et Rufin ; ce dernier traduisait alors, de manière confidentielle, le *Peri Archôn* d'Origène, et l'on sait qu'Eusèbe de Crémone, envoyé et porte-parole de Jérôme, était parvenu à lui dérober un exemplaire de son travail et qu'il l'avait fait connaître à travers l'Italie, dans le but d'accuser Rufin d'origénisme ; il communiqua l'ouvrage à Pammachius, Marcella et Oceanus et à tout le cercle des amis romains de Jérôme, qui prirent le parti du moine de Bethléem. Or, Paulin, qui aurait eu vent de cette traduction, n'aurait pas renoncé à son amitié pour Rufin. Sans doute est-ce dû à l'influence de Mélanie l'Ancienne, protectrice attitrée de Rufin depuis

[29] Cf. P. COURCELLE, « Paulin de Nole et Jérôme », *Revue des Études Latines* 25 (1947), p. 250-280.

[30] *Ibid.*, p. 271.

[31] *Ibid.*, p. 275.

de longues années ; celle-ci, parente de Paulin, l'aura certainement convaincu de lui garder toute sa confiance[32]. Ainsi, l'amitié de Paulin pour Rufin, son refus d'entrer dans le camp de Jérôme ont-ils certainement contribué au refroisissement des relations entre les deux hommes[33].

Cette dernière hypothèse est suffisamment argumentée pour apparaître recevable. Si le problème des dédicataires semble pouvoir se résoudre assez aisément, il reste néanmoins une question à examiner désormais : dans quelles conditions et dans quel but a-t-on décidé d'abréger le commentaire de Jérôme ?

3. Les abrégés du *De Antichristo* et leur contexte

Les formes brèves du *De Antichristo* se ramènent à trois manuscrits : X_1, X_2 et W (nous ne retenons pas ici le ms. B.N., Lat. 15679, qui présente un abrégé de l'ensemble de l'*In Danielem*). Ces différents manuscrits sont de dates différentes : W remonterait à la deuxième moitié du VIII^e^ siècle ; X_1 au IX^e^ siècle ; X_2 au début du X^e^ siècle ; les deux derniers, on l'a vu, ont été copiés sur un même modèle que l'on a appelé X, sans doute du VIII^e^ ou du IX^e^ siècle. On peut résumer les choses de la manière suivante : des abrégés du *De Antichristo* ont été composés aux alentours de la fin du VIII^e^ et du début du IX^e^ siècles ; ces manuscrits ont continué à circuler et à être recopiés jusqu'au X^e^ siècle. Il conviendrait naturellement d'étendre cette enquête aux manuscrits des siècles suivants ; nous ne l'avons pas fait, mais P. Lambert[34] n'en signale pas d'autre exemple.

Or, Henri Focillon a bien mis en valeur que, « vers le milieu et au début de la seconde moitié du X^e^ siècle, il s'est produit en France, en Lorraine, en Thuringe une recrudescence de la doctrine du soir du monde et peut-être du millénarisme. Elle se

[32] On sait que Paulin adressa à Rufin des lettres pour lui demander des éclaircissements exégétiques.

[33] Sur toute cette question, on consultera notamment les pages 274-279 ; sur le contexte, voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Louvain-Paris 1922, t. I, p. 229-286.

[34] B. LAMBERT, *Bibliographia hieronyma manuscripta*, Steenburgis 1969, t. II, p. 151-152.

manifeste, non seulement dans les chancelleries, mais dans l'Eglise et dans la conscience populaire[35] » ; or, cette crainte aurait été « déjà saisissable, mais d'une façon plus vague, au VII^e^ et au VIII^e^[36] ». Voilà qui expliquerait en tout cas que l'on ait extrait de l'ouvrage de Jérôme les passages les plus caractéristiques concernant l'Antichrist, en laissant çà et là quelques réflexions qui n'avaient que peu de rapport avec le sujet directement traité.

On trouve un semblable écho à cette « doctrine du soir du monde » dans un ouvrage composé en 954 par Adso Dervensis, abbé de Montier-en-Der : le *De ortu et tempore Antichristi*[37] ; ce court traité fut écrit par le moine pour la reine Gerberge (913-969), femme de Louis d'Outre-Mer (921-954) ; suivant la tradition inaugurée par Augustin, Adso y combat la croyance populaire fixant à l'an mil la fin du monde[38]. Or, ce *libellus* nous intéresse tout particulièrement ; il rencontra rapidement un franc succès et devint « si fameux qu'on crut pouvoir l'attribuer tantôt à saint Augustin, tantôt à Raban Maur[39] » ; mais c'est encore sous le nom de Jérôme lui-même qu'on trouve parfois cet écrit dans les manuscrits. C'est le cas dans deux manuscrits qu'avait étudiés F. Glorie pour son édition de l'*In Danielem* : les manuscrits *Y* et *Z*.

[35] H. FOCILLON, *L'an mil*, Denoël 1984, p. 59-60.

[36] H. FOCILLON, *ibid.*, p. 62.

[37] Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt*, D. VERHELST (éd.), *CCCM* 45, Turnhout 1976. On trouve aussi le texte dans *PL* 101, 1291-1298.

[38] Cf. D. VERHELST (*ibid.*, p. 1-2): « La requête de Gerberge ne manque pas de poser des problèmes. Quels motifs ont amené la reine à poser cette question ? Avait-elle entendu parler de l'Antichrist à la cour royale ? Etait-ce par intérêt intellectuel ou plutôt par angoisse qu'elle voulait en savoir davantage sur cet inquiétant personnage ? Adson ne donnant pas de réponse claire à cette question, l'historien moderne évitera de prendre position. La peur de l'Antichrist existait-elle à l'époque et dans le milieu de Gerberge ? On ne saurait le dire. »

[39] H. FOCILLON, *ibid.*, p. 60. C'est en fait par l'omission, dans certains manuscrits, du prologue du traité – précisant le nom de son auteur et celui de sa destinataire – que l'écrit fut attribué aux auteurs « à la mode » ; outre ceux déjà cités, D. Verhelst mentionne Alcuin, Méthode et Anselme, mais pas Jérôme (*ibid.*, p. 4).

Le manuscrit *Y* provient du College of Arms, à Londres (Arundel 1) ; il comprend 234 folios, et on peut le dater du XIV^e^ siècle. Il s'agit d'un recueil de textes très divers ; le texte d'Adso y occupe les ff. 226v-227v et reçoit l'*incipit* suivant : *Incipit liber de Antichristo regine Ieronimus*[40].

Le manuscrit *Z* est conservé à la Bodleian Library d'Oxford sous la cote Ms. Can. Patr. Lat. 39 ; il est composé de 141 folios et a été copié à la fin du XI^e^ siècle. Il s'agit d'un recueil de différents écrits des Pères ; le traité d'Adso est inséré aux ff. 138-140 (116-118) ; il est donné sous le titre : *De Antichristo eiusque signis. Dicta Hieronimi*[41].

Certes, on peut aisément comprendre que des scribes aient prêté à Jérôme ce traité, surtout si circulaient dans les *scriptoria* des extraits de son *Commentaire sur Daniel* portant comme titre : *Explanatio sancti Hieronimi de Antichristo in Danihel prophetam* ou encore : *Expositio super Daniel de Antichristo sancti Iheronimi presbyteri*. Mais des rapprochements plus évidents entre les deux textes expliquent encore la confusion. Nous mentionnons rapidement les points de contact les plus nets[42] : l'Antichrist a été précédé dans le monde par des serviteurs, au rang desquels on trouve Antiochus, Néron et Domitien ; il prendra naissance au sein du peuple juif, dans la tribu de Dan ; il siégera dans le Temple ; il convertira d'abord les rois et les princes, puis, par leur entremise, le reste des peuples ; il fera de nombreux présents à ceux qui auront cru en lui ; il déclenchera la persécution contre les chrétiens et les élus ; son orgueil s'élèvera « au-dessus de tout ce qui est Dieu » ; les Juifs le prendront pour Dieu ; sa domina-

[40] F. Glorie note (p. 761, n. 64) que ce manuscrit semble être de la même origine que Paris, Bibliothèque nationale, Lat. 17400, du XII^e^ s. ; le traité d'Adso suit en effet l'*Elucidarium* dans les deux manuscrits.

[41] F. Glorie (p. 761, n. 65) suggère un rapprochement possible entre ce manuscrit et un manuscrit conservé à Avranches (Bibl. mun. 243, du XII^e^ s.). Quoi qu'il en soit des rapprochements avec d'autres manuscrits, seuls les manuscrits *Y* et *Z* présentent le texte d'Adso sous le nom de Jérôme.

[42] Il est difficile sur certains points plus généraux de savoir si Adso a eu pour source Jérôme ou quelque autre auteur ; D. Verhelst indique, dans les notes de son édition, d'autres sources pour le traité : Bède, Alcuin, etc. On précisera encore que, souvent, le texte d'Adso diffère sensiblement du commentaire Jérôme.

tion durera trois ans et demi ; à la fin, le Christ le fera disparaître par le souffle de sa bouche ; enfin, Adso écrit : « Les docteurs rapportent que l'Antichrist sera tué sur le Mont des Oliviers, dans sa tente et sur son trône, sur le lieu face auquel le Seigneur monte au Ciel. »[43] La mention du Mont des Oliviers n'est pas sans nous évoquer le commentaire de Jérôme, unique Père à mentionner ce point. Autre aspect intéressant, Adso souligne dans son traité que la fin du monde n'est pas imminente : se fondant sur la *Deuxième Épître aux Thessaloniciens*, l'abbé affirme que « la fin des temps ne surviendr[a] pas avant que tous les royaumes ne se soient séparés de l'Empire romain, auquel ils avaient été précédemment soumis. »[44]

Au terme de ce parcours, il semble nécessaire de corriger un certain nombre de données concernant le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme, communément admises depuis l'édition de F. Glorie. On peut retracer l'histoire de ce texte de la manière suivante : alors que Paulin de Nole avait encouragé Jérôme à rédiger un commentaire sur *Daniel*, ce dernier, pris par la traduction du *Peri Archôn* d'Origène, n'avait pu satisfaire sa demande : c'est ce qu'il lui écrit en 399 dans la lettre 85. En 407, Jérôme se met au travail et dédie l'ensemble du commentaire, non pas à Paulin de Nole, mais à ceux qui assureront sa diffusion : Pammachius et Marcella ; ce commentaire présente une partie assez développée concernant l'Antichrist (Dn 11, 21-12, 13), parce que, ces versets, le philosophe néoplatonicien Porphyre – contre lequel Jérôme écrit son commentaire – les comprenait non pas de l'Antichrist, mais du roi Antiochus IV Epiphane ; Jérôme ne commente pas directement Susanne et Bel : il se contente de joindre à son ouvrage quelques remarques exégétiques empruntées à Origène[45]. Par la suite, son traité sur

[43] Adso Dervensis (l. 184-186): *Tradunt autem doctores, quod in monte Oliueti Antichristus occidetur in papilione et in solio suo, in illo loco, contra quem ascendit Dominus ad celum.*

[44] Cf. G. DUBY, *L'an mil*, Gallimard, coll. Folio, Paris 1980, p. 43-44.

[45] Ces parties, rédigées en grec, étaient sujettes à caution ; on sent que Jérôme ne désire pas prendre position ; aussi semble-t-il se réfugier derrière Origène pour les traiter rapidement.

l'Antichrist connaîtra un grand succès, dû sans doute à la fois à l'importance du sujet et à la renommée de son auteur : en même temps que se développe toute une littérature sur les fins dernières, plusieurs scribes entreprennent d'abréger le commentaire de Jérôme en n'en retenant que ce qui concerne directement l'Antichrist.

Voilà donc l'histoire du *De Antichristo* de Jérôme telle que nous pouvons la restituer avec plus ou moins de certitude. Nous reconnaissons volontiers qu'elle est moins originale que celle qu'avait naguère proposée F. Glorie ; du moins s'accorde-t-elle mieux à la réalité des manuscrits, seul aspect qui nous importe finalement. On retiendra de cette étude combien les manuscrits sont encore vivants, eux qui tout à la fois fascinent le chercheur au point de lui faire oublier le sens critique lorsqu'il croit avoir fait une belle découverte et qui contiennent encore la clé de tant de mystères qu'il nous reste à explorer.

Résumé

Depuis l'édition de F. Glorie du *Commentaire sur Daniel* de Jérôme dans le *Corpus Christianorum* (*CCSL* LXXV A), il est communément admis que cet ouvrage a été composé en deux étapes : d'une part, pour répondre à la demande de Paulin de Nole, en 398, Jérôme aurait composé un *De Antichristo* (399); puis, en 407, il aurait dédicacé l'ensemble du *Commentaire sur Daniel* à Marcella et Pammachius, y insérant le traité sur l'Antichrist : c'est du moins ce qui semble ressortir des manuscrits, d'après l'éditeur, certains présentant une forme brève du texte. Or, à y regarder de plus près, les choses sont moins claires. Partant d'une étude précise des manuscrits, l'étude entend proposer une nouvelle thèse sur la transmission du *De Antichristo* : celui-ci aurait été composé en 407, en même temps que l'ensemble de l'*In Danielem* ; quant aux manuscrits sur lesquels se fonde l'opinion de F. Glorie, ils ne constitueraient qu'une *abbreuiatio* médiévale de l'ouvrage exégétique de Jérôme.

The Authentic *Dialogues* of Gregory the Great

by
Paul MEYVAERT
(*Cambridge, MA*)

In 1987 Brill published a two-volume work of 773 pages by Francis Clark entitled *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. His thesis was revolutionary, since it declared that the *Dialogues*, accepted for centuries as the work of pope Gregory the Great (590-604), were actually a forgery produced at least two generations later, around 670-680, by an anonymous secretary (the Dialogist), working in the papal curia.[1] Very recently (2003) Brill has published another volume, of 464 pages, also by Clark entitled *The 'Gregorian' Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*.[2] A perusal of this last volume shows it is not a new and original study, but a condensation and slight updating of the earlier two-volume work – whole paragraphs are often simply transposed from the earlier volumes to the new one. Its appearance, nevertheless, provides an opportunity to take another look at the thesis Clark is so anxious to advocate, namely that the *Dialogues* of Gregory the Great must be viewed as a forgery. He is prepared to declare it "one of the most successful literary forgeries of all time."[3] In the earlier work Clark concluded with a paragraph to which, at the time, I did not pay sufficient attention. I quote it here:

[1] I refer henceforth to this work as Clark I.
[2] Henceforth, Clark II.
[3] Clark I, p. 3.

Sacris Erudiri 43 (2004): 55-129 © BREPOLS PUBLISHERS

> Almost inevitably, in a work of such complexity... there will be errors and omissions in my book which will call for correction. But while welcoming any such corrections, I would urge that they be seen in proportion. To point out flaws and misapprehensions in presentation of the facts and in particular lines of reasoning will not avail to overthrow the whole case while its main structure, compacted of a multitude of firm arguments mutually corroborating one another, remains intact. I hope that a dust-storm of controversy about individual issues will not be allowed to obscure the massive solidity of the case[4].

I am more conscious now than I was at the time of its appearance that the critical essays several scholars, myself included, wrote disputing points in Clark's arguments, dealt with what he calls "particular lines of reasoning": we saw the weakness of many of his individual arguments and reacted to those weaknesses.[5] At that time we failed to focus primarily on the central kernel of Clark's thesis, "its main structure," to explore and test its legitimacy. This is what I propose to do here, presenting only my own personal evaluation.

Before approaching the *Dialogues*, however, we should briefly look at a few texts from the Middle Ages that carry Gregory's name, but are universally recognized to be forgeries. In May 599 Gregory sent a letter (Ep. IX 148) to the hermit Secundinus, the last section dealing with the fate of un-baptized children. At a later date, but sometime before 769, someone removed this section of the letter, replacing it with a lengthy passage, entirely spurious, in which Gregory takes up two positions out of harmony with stands known to be expressed in his authentic

[4] Clark I, p. 754. Clark takes care to repeat this caution several times, warning us that if one point of his thesis proves to be weak, the rest of his massive case remains strong: see, for example, Clark II, p. 180, and pp. 405-406. But if all his "particular lines of reasoning" turn out to be weak, the case he is trying to make simply dissolves.

[5] In Clark II he takes aim especially at P. Adalbert de Vogüé, of La Pierre-qui-Vire, Robert Godding, the Bollandist, and my article "*The Enigma of Gregory the Great's* Dialogues: *A Response to Francis Clark*," *Journal of Ecclesiastical History*, 39 (1988), pp. 335-381: henceforth *JEH* 39.

works.[6] Thus he is presented as stating that clergy who commit crimes can, after performing due penance, be reinstated to their former rank; on the contrary we know, for example from a letter of September 594 (Ep. V 5) that Gregory held the opposite view.[7] Likewise the approval he voices for the veneration of images contrasts with his statements about images in his letters (Ep. IX 209 and XI 10) to Serenus of Marseilles.[8] The interpolated section in the letter to Secundinus first surfaced at the Lateran Council of 769, where it was cited by a Frankish bishop, Herulf of Langres.[9] We know that at this time the veneration of images was being debated, as was the rehabilitation of repentant clergy, since this last question surfaces again in the ninth century in one of the forged letters of pope Calixtus found in the False Decretals (Pseudo-Isidore).[10] This last collection, moreover, contains two spurious letters linked to Gregory's name, belonging to the period when marriage within certain degrees of kinship had become more restricted.[11] Writing to Gregory a bishop Felix of Sicily claims to know his long letter to Augustine of Canterbury (the *Libellus responsionum*), and asks the pope how the passage in this document allowing marriage within "the fourth generation" is to be understood. Gregory replies that this permission had been a concession he made only to the English, at the time of their conversion to Christianity, and was not intended for the church as a whole. The lack of historical sophistication at this period clearly emerges from these last documents – for while a quick glance at the beginning of Gregory's Registrum would have revealed that Messina in Sicily had a bishop named Felix

[6] For the two versions of the letter to Secundinus see Gregory's *Registrum epistularum*, ed. D. NORBERG, CCSL 140A, pp. 698-704 and pp. 1104-1111 (Appendix X).

[7] *Registrum*, CCSL 140, p. 270.

[8] *Registrum*, CCSL 149A, p. 768, and pp. 873-876.

[9] See Michael MCCORMICK, "Textes, images et iconoclasm" in *Testo e immagine nell'alto Medioevo*, (Spoleto, 1994 = Settimane di studio 41), pp. 131-133.

[10] Paul HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianae*, (Leipzig, 1863), pp. 142-143.

[11] HINSCHIUS, *Decretales*, pp. 747-753: Migne, *PL* 77, 1320B-1328C.

(Ep. I 38), a further perusal of the Registrum would have shown that at the time of the mission to the English Felix had been replaced by Donus: in other words the forger chose the wrong name for his forgery. In each of the above instances we have a situation that historically postdates Gregory's time, into which a forger is attempting to interject Gregory's authoritative name in order to influence the outcome. We come thus to understand the motive causing the forgery to be produced. Detecting a motive proves to be an essential part of the demonstration showing we are dealing with a medieval forgery, whether it be the forgeries connected with pope Symmachus in the early sixth century, or the famous False Decretals of the ninth century, and all those that lie in between. And this applies likewise to the numerous hagiographical forgeries of the Middle Ages. We discern as motive either the desire to enhance the reputation of a given monastery or church, or to "enlarge" the reputation of a given saint by adding to the number of miracles performed, etc.

But before we approach the question of motive, we need to get a firm grasp of the *Dialogues* as a whole. Since, according to Clark, we are dealing with a forger pretending to be Gregory, but living three-quarters of a century after his time, I decided to gather together all the passages from the four Books of the *Dialogues* where the author refers to himself. In Appendix A below they are presented in a numbered sequence [1-107], and this Appendix is the main basis for the following observations. The short Prologue to the *Dialogues*, so personal in tone, is dealt with in Appendix B (accompanied by a English translation). The longer personal sections in the numbered sequence, [56] and [106], are also given in English, since readers need to sense the literary tone of these sections.

The author presents himself unmistakably as pope Gregory I. He is living, and for long has lived, in Rome.[12] At the time of writing he is bishop of Rome [13, 31, 82]. He alludes to four of his predecessors: John I (523-26) who at the time of the Goths made a visit to the emperor Justin at Constantinople [29],

[12] See Appendix A, numbers 7, 8, 16, 24, 35, 39, 43, 48, 54, 56, 65, 66, 69, 72, 74, 76, 78, 79, 84, 87, 88, 90, 102, 104, 106.

Agapitus (535-36) who likewise journeyed to Constantinople [31], John III (561-74), who lived closer to his own time [33, 50], and finally Pelagius II (579-90), his immediate predecessor [41]. Before becoming bishop he had lived in Rome as a layman in a house bequeathed him by his father, and one of his neighbors at that time was a widow named Galla [87]. During this period a desire to lead the monastic life grew in him [83]. He lived for a while as a monk in his own house, transformed into a monastery [dedicated to St Andrew], and chose Valentio, who had formerly been abbot of a monastery in the province of Valeria, as "his" abbot [9, 74]. After Valentio's death [46], Maximian, a fellow monk of the author, became abbot there for many years [84], but at the time of composing the *Dialogues* he had become bishop of Syracuse in Sicily [12, 58]. Maximian, while still abbot, had visited Constantinople to see the author, stationed there because Pelagius II had appointed him papal representative at the imperial court [58]. At the time of writing the *Dialogues* the abbot of the author's monastery in Rome was named Peter [98]. The author names several monks belonging to his monastery, including a few with whom he had lived while still himself a monk: Boniface [53], Gerontius [77], Ammonius [79], Illiricianus [88], Antonius [97], Merulus [98], Iohannes [99], and Justus, whose brother Copiosus was a layman practicing medicine in Rome [106].

The author of the *Dialogues* is very conscious of the year in which he is writing and of the passage of time: the great inundation of the Tiber occurred "five years ago" [43], and the pestilence that decimated Rome "three years ago" [72, 78, 90]. Linking these statements to Book 10 of Gregory of Tours' *History of the Franks* we can deduce that the author is implying that the *Dialogues* are being written around 593/594. This would coincide with a Gregorian letter found in the Registrum, dated 593, and addressed to Maximian, bishop of Syracuse [108], where the author indicates that at the request of the monks who live with him he is busy writing a work about miracles performed in Italy. While we lack other external evidence with which to control the data, the precision the author exhibits is remarkable: Menas the hermit died "about ten years ago" [51], some bear witness to an event that occurred "about fifteen years

ago" [52], the re-consecration of the Arian church in Rome took place "two years ago" [54], Sanctulus from Norcia paid his yearly visit to Rome "only about forty days ago," and the author is now saddened to learn, through a monk arrived from Norcia "only three days ago," that Sanctulus had died [59], Redemptus, bishop of Ferentis, died "seven years ago" [60], Abbot Stephanus died "not long ago" [65], Cumquodeus, the lawyer, died "two days ago" [76], the story concerning Gerontius, a monk of the author's monastery, occurred "more than ten years ago," [78], Julian, *defensor,* who used to visit the author in his monastery, died "about seven years ago" [82], a pious Roman died "four years ago" [85], the author was present at the funeral of a monk of his monastery who died "three years ago" [100], an old and poor man was "brought to me about ten days ago," [17].

An author who presents himself as bishop of Rome, writing around 593 had, one might guess been born fifty or more years earlier, let us say around 540. With this in mind we notice that there are consistently accurate chronological references to events of the more recent past. Thus the quite young *iuvenculus* [96] could easily have known elders (*maiores*) familiar with Paschasius the deacon, involved in the disputes between Laurentius and Symmachus (498-514) who died while the latter was still bishop of Rome. Another Laurentius, known to the author, had been a monk at Fondi with Libertinus, and narrates events that occurred to Libertinus during the time of king Totila (541-552). The stories coming to the author through Benedict's immediate disciples also bring in Totila as a contemporary of their time. The author knows that the Lombard sack of Monte Cassino occurred very recently [589]. Throughout we get a sense of chronological consistency.

The author of the *Dialogues* is very conscious about which persons mentioned in his narrative are still alive at the time he is writing: Laurentius "is still alive" [3]; Castorius, son of Felix of Norcia, "lives presently with us in Rome," [8]; Maximian, bishop, and Laurio the monk, are "both still with us," [12]; Gaudentius the priest "is still alive," [14]; Fortunatus "still often comes to see me" [20]; Honoratus is "presently" in charge at Subiaco [21]; many from the city of Narni are "presently here" in Rome [32]; the virgin Gregoria "now lives in Rome near the

church of the blessed Virgin" [39]; some "presently with us" bear witness to the story that follows [44]; there are some "still alive" who knew Theodorus the guardian of St Peter's church in Rome [49]; Maximian is "now" bishop of Syracuse [58]; Probus is "presently" in the Roman monastery called Renatus [66]; Probus affirms that the child mentioned in the story is "still living," [66]; they recall these events "even today" in that monastery [67]; Redempta had two disciples, one named Romula, the other "who still lives, whose face I recall but not her name" [69]; Anastasius a priest from Isauria, "who is still in Rome," tells the story that follows [95]; John is "presently" vice-prefect of Rome [102]; Venantius, bishop of Luna, "presently in Rome," together with the well-born freeman Liberius, bear witness to an event that occurred in Genoa [103]; Copiosus, brother of Iustus, "presently" practices medicine in Rome [106]; Varaca, formerly a sailor, is "presently" a member of the clergy of Palermo [107].

The author makes it clear that he came to know the stories he is telling at different stages of his life: while he was a still "a youth" (*iuuenculus*), [96]; while a layman [63, 87]; during the days when he was a monk in his own monastery [42, 47, 56, 60, 63, 64, 74, 75, 77, 82, 88, 97]; since becoming bishop of Rome, "about twelve days ago" [17], "two days ago" [34], "three days ago" [53]. The time is sometimes left undetermined by the use of "not long ago" (*nuper*) [15, 38, 43, 101]. He refers six times directly to an earlier work of his own, namely his homilies on the Gospels [68, 69, 70, 73, 81, 93]. He is also careful to explain that because he drew on a variety of sources he will sometimes give only the gist of a story, but at other times reproduce the very words of the narration (oral – taken down by a notary, or written – sent in a letter, seems to be implied) as he had received it [Pr. 10]. He is therefore cautioning his readers to expect a certain stylistic variation in his narrative.

It was after organizing the above survey, a survey that gave me a clearer grasp of the *Dialogues* as a whole in relation to their author, that I sensed what was fundamentally wrong with Clark's thesis. Two literary strands that should have remained separate had become inextricably intertwined in his mind. Examining the literary level of the individual miracle stories of the *Dialogues* against the background of works like Albert Dufourcq's *Etudes*

sur les gesta martyrum romains enabled him to claim that his Dialogist was not really an isolated phenomenon, but someone who could be fitted into a more general context of early medieval storytellers. But in claiming that his Dialogist's uniqueness, "his real achievement," lay in "passing off his literary creation as the work of Gregory the Great,"[13] Clark seems unaware that he has made a quantum, and illegitimate, leap into a totally different literary category – involving the Dialogues taken as a whole. Many decades of research have taught me that the obvious is not necessarily something that one perceives at first glance, and in 1988 while detecting many weaknesses in his work, weaknesses involving "particular lines of reasoning," I had failed to take full account of this central point.[14] Clark's basic premise was untenable, for in claiming the *Dialogues*, as such, to be a forgery, "one of the most successful forgeries of all time," he had endowed the late seventh century with an absolutely brilliant and totally modern, even avant-garde, historical novelist – born, alas, a millennium and a half before his due time, and therefore provably non-existent. His Dialogist, supposedly writing around 670/80, pretending to be Gregory writing around 593, could create a scenario in which to place his miracle stories by pulling every literary trick out of his hat, inventing names by the dozen of contemporaries to an author who lived 80 years earlier, inventing situations involving close relationships, without the least fear he might be challenged: he tells at will any story he wishes, like Ammonius [79] married to the natural daughter of Valerian, a Roman advocate, who later becomes a monk with Gregory in his own monastery, or [59] he has Gregory receive news of Sanctulus' death "three days ago," recalling that his yearly visit to Rome from Norcia had taken place only "forty days ago" – the Dialogist, like a good modern novelist, invented situations just for the pleasure of inventing them. Clark has somehow lost sight of the distinction between centuries, and what can legitimately, on the literary level, be claimed for each, perhaps becau-

[13] Clark I, p. 742.

[14] In *JEH* 39, p. 371, I did briefly compare Clark's Dialogist to a modern novelist, but failed to fully exploit this element, which I now clearly see is central to his whole thesis.

se the historical novel is now such a commonplace in our everyday lives and in world literature, though as a literary genre it is of fairly recent origin. The template of "forged historical novel presented in Dialogue form" can simply not be made convincingly to fit a work coming from the sixth or seventh century. It pays, in fact, to become better acquainted with this literary genre, which many consider originated with Sir Walter Scott, in order to realize its true modernity. The *Bloomsbury Guide to English Literature* (1995) defines it as:

> A novel set in a well-defined historical context, generally before the author's own life (and therefore, in that sense at least, not based on the author's own experience, but on other sources, whether literary or historical). Historical novels often include versions of real events and persons... to give an effect of verisimilitude (p. 663).

Browsing through Burt's massive index *What Historical Novel do I Read Next?*[15] that has close to 7000 items, we encounter one about Gregory the Great by Gertrud Schmirger (1900-75), who wrote this and other historical novels under the pseudonym of Gerhart Ellert. Published in 1961, *Gregor der Grosse* presents a fictional life of Gregory supposedly told by one of his secretaries, Damianus.[16] The list of novels covering the Middle Ages in Burt's volume is long – there are ten about Thomas Becket[17] – and the rubric "Historical accuracy" attached to each item praises some for their attempt at realism and knowledge of the period involved. Novels that attain the highest degree of "verisimilitude" receive the highest marks. "Verisimilitude" is a word that comes frequently from Clark's pen. He sees his Dialogist dipping into Gregory's Registrum and borrowing names from it to "give his narrative an appearance of verisimilitude,"[18] his

[15] Daniel S. BURT, *What Historical Novel Do I Read Next?* 2 vols. (Gale Research, 1997)

[16] BURT, vol. 1, p. 350, #1913. An English translation, (*Gregory the Great*), by Richard and Clara Winston, was published by Harcourt, Brace, Inc. (New York) in 1963.

[17] See BURT, vol. 2, p. 529, under Becket, Thomas.

[18] Clark I, p. 670. For further comment on the Inserted Gregorian Passages (Clark's IGPs) see below p. 71.

cross-references "give an impression of historical verisimilitude."[19] The Dialogist is "astute in giving to his fabricated narrative an appearance of historical congruity."[20] He is "intent on giving a Gregorian flavor to his work."[21] The Dialogist pays attention to Gregory's style in order the better to imitate him. The Dialogist achieves "exceptional verisimilitude" through his insertion of authentic Gregorian fragments (the IGPs) into his narrative.[22] But in fact the more Clark stresses the argument of "verisimilitude," – while also constantly seeking to show that the similitude lacks true perfection, and is in some way flawed – the more manifestly does he betray that he is thinking of his "Dialogist" in terms of an historical novelist. Needless to say the vividness of Gregory's *Dialogues* would, for obvious reasons, cause them to outshine and outdistance all the novels listed by Burt, thus placing them in a different category, namely that of true historical narratives belonging to the period from which they emanate. Coming from Gregory's time a work of such sustained literary autobiographical realism has to be genuine. Burt's long list, moreover, if it is complete, shows that within the general category the autobiographical novel – which is what Clark claims his Dialogist was producing – does not begin to appear until after the 1930s.[23] The work we know as the *Dialogues* take us to Gregory, to Gregory's time, and it is he, and he alone, who is telling the story.

Assured of the historical authenticity of the *Dialogues* I, nevertheless, felt the need to try to understand Francis Clark's enterprise as a whole. After much reflection I have come to consider

[19] Clark I, p. 673.

[20] Clark I, p. 681.

[21] Clark I, p. 674.

[22] Clark I, p. 421.

[23] For those interested the following numbers in BURT, vol. 1, are "autobiographical" historical novels, #253, 807, 1233, 1361, 1692, 2266, 2547, 2755, 3750, 4135, 4378, 4401, 4544, 5353, 5687, 6133, 6605, 6787: they include the Apostles Paul and Nathaniel [4401 and 6133], a young English slave from the time of Caligula [807], Julia, daughter of Augustus [1692], Rembrandt [6605], old Madame Tussaud [4135]. My list is probably not complete.

his undertaking less as an historical inquiry, in the accepted sense, than as an idea, or to put it more fully, an extremely strong subjective conviction that is seeking, forcefully, to justify itself. Clark – taking his cue from Robert Cooke, a Protestant writer[24] – is so strongly convinced that the work we call the *Dialogues* is so unworthy of that great spiritual writer Gregory the Great, that it has to be a forgery, and he manipulates all the data to make them fit his thesis. Very strong subjective convictions can lead to strong assertions, as we know from the case of the Jesuit Jean Hardouin (1646-1729), that great editor of the Church Councils, who declared, on grounds that Bernard Chedozeau has recently examined, that "tous les ouvrages que nous avons sous le nom de S. Augustin lui sont supposes" ("all the works we have today under the name of St. Augustine are forgeries").[25] Leo Wiener, of Harvard University, in his four-volume *Contributions towards a History of Arabico-Gothic Culture* – a work now long forgotten – firmly convinced that attempts had been made to overstate the importance of the Germanic element in early medieval history, produced ample philological evidence to demonstrate that the *Germania* of Tacitus, the Histories of Orosius and Jordanes and Cassiodorus, and other works, were all later medieval forgeries.[26] Pius Engelbert in his 1988 assessment of Clark's first work had already sensed the a-priori nature of his undertaking:

> Clarks zweibändiges Opus ist, wie der Verfasser offen zugibt, parteiisch. Man kommt sich vor wie einer Gerichtsverhandlung, bei der Clarks Buch die Anklageschrift ist. Eine solche Methode ist nicht gerade die in der Geschichtswissenschaft übliche und geschätzte. Für einen Historiker ist eine These, die er aufstellt,

[24] See *JEH* 39, pp. 335-337.

[25] Bernard CHEDOZEAU, "Le P. Hardouin et le refus du rationalisme en religion," *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 79 (1995), pp. 249-281: the quote on p. 262. Hardouin's denial of the authenticity of patristic works proceeds from his basic 'intuition' that what constitutes the true kernel of Christian belief is a simple faith, which was progressively undermined by speculative thinkers and writers, beginning in the thirteenth century.

[26] Leo WIENER, *Contributions towards a History of Arabico-Gothic Culture*, 4 vols. (New York, 1917-1921).

> methodisch und auch in der Darstellung das Ergebnis eines tastenden Suchens; die Formulierung der These steht darum zu Recht am Ende. Bei Clark hingegen wird das Ergebnis vorweggenommen; auch die Beweisstücke, die die These stützen sollen, sind von ihm dem Ganzen in Kurzfassung vorausgeschickt worden. Alles Weitere ist dann nur noch Ausführung der anfänglichen Skizze.[27]

As an historian who is a friend but not, as Clark calls me, a confrere of Fr. Adalbert de Vogüé – I find myself resenting his attempt to detach Gregory from his true historical setting for the sake of some sort of imagined doctrinal purity. One must not let such a great spiritual figure as Gregory, he seems to think, be soiled by the silly stories told in the *Dialogues*.[28] But Clark is the sole arbiter concerning which stories are silly or not. Should we now begin to think that Gregory could not have truly believed that "silly" story about a rib being taken from Adam's side and shaped into a woman? When Bede read Paul, saying in 2 Corinthians 11.25 *nocte et die in profundo maris fui* (" I spent a day and a night in the depth of the sea"), he wrote that although he knew Theodore of Canterbury had suggested "depth of the sea" as the name of a deep cavern where the apostle had been imprisoned for that length of time, he added: "if we examine the

[27] Pius ENGELBERT, "Hat papst Gregor der Große die *Dialoge* geschrieben?" *Erbe und Auftrag*, 64 (1988), p. 257; see by the same, "Neue Forschungen zu den 'Dialogen' Gregors des Großen." *Erbe und Auftrag*, 65 (1989), pp. 376-393. Clark II fails to mention Engelbert's serious criticisms of Clark I.

[28] Dom Benedict Hardy, in his favorable review of Clark II, writes: "it seems that the whole project was conceived as an act of homage and love for Gregory. The fundamental insight which has motivated and sustained Clark throughout is his conviction that Gregory, spiritual guide of the first rank, teacher of sublime wisdom, devoted Christian Pastor – one of the greatest ever to occupy the See of Peter – could not have been responsible for the tales of the *Dialogues*. Terms of opprobrium are heaped upon them: they are bizarre, grotesque, absurd, sub-Christian; full of shallow sensationalism, dubious theology and plain superstition," *Pluscarden Benedictines*, No. 129 (2003), p. 23-27: the quote is from p. 24. This review is followed (pp. 27-30) by a comment of Dom Augustine (also of Pluscarden) entitled "Pseudo-Gregorian Dialogues? Another View."

writings of the Church fathers it is quite clear that they accepted Paul's statements quite literally on their face value [his words meant what they said]. And indeed they classified this event with all other divine miracles, since it was quite miraculous that a man should survive for so long under the waves (*sub undis retentus*) without being suffocated by all that water, or devoured by the sea monsters."[29] I am very conscious of all the miracle stories in which my dear Bede believed. I am equally certain that had I lived in his day I also would have believed in them. The fact that I do not live in his day and see things differently, does not in any way belittle him in my eyes. He belonged to his time as I belong to mine. Because I am less credulous does not mean that I have to deny some of the ways in which he thought and felt in an attempt to bring him up to my "level of excellence": such an attempt would smack only of snobbery. I am prepared to accept Bede as belonging to his own age, and appreciate him on his own terms, and to do the same with regard to Gregory. What is remarkably absent from Clark's volumes is any kind of comparative study among the figures of the patristic age and the early Middle Ages to determine their level of "belief in miracles," and then situate Gregory within the overall historical perspective. The impression one gets, instead, is that every topic is so handled as to become part of the overall argument demonstrating the *Dialogues* to be a forgery. Bede unquestionably had as great an appreciation of Gregory's spiritual standing as Clark does, and his acceptance of the *Dialogues* as a fully Gregorian work proves to me that they contain nothing unbecoming to Gregory or to Gregory's time: "[Gregory] composed forty *Homilies on the Gospels*, which he divided into two volumes of equal size, and made four books of the *Dialogues* in which, at the request of Peter his deacon, he collected the virtues of the most famous saints he knew or could learn of in Italy, as an example of life for posterity: as in his expository works he taught what

[29] See my "Bede the Scholar," in *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede* (S.P.C.K., 1976) p. 52; reprinted in *Benedict, Gregory, Bede and Others* (Variorum Reprints, 1977).

virtues men ought to strive after, so, by describing the miracles of the saints, he showed how glorious those virtues are."[30] I simply do not accept the premise that Clark has a better sense of what befits Gregory than Bede – or, indeed, of countless generations of reputable scholars – who saw the *Dialogues* as in no way incompatible with the deep appreciation and esteem he felt towards that remarkable pope.

Clark, however, since he feels compelled to dissociate the *Dialogues* from Gregory, has only one recourse, to declare them a forgery and try to elaborate a theory that supports such a "conclusion"; hence he imagines his "Dialogist," a papal curial secretary, a most talented story-teller, who lived towards the end of the seventh century. But he can advance no other motive for the forgery than the Dialogist's yen to tell a good story. We are not in the world of true medieval forgeries, dogmatic, legal or hagiographical, but in that of the modern historical novelist who feels himself endowed with great talent. Clark has to accept the historical evidence as it stands, and try to find ways to make every detail fit his theory. The *Dialogues*, with their reference to the plague and inundations of the Tiber, coupled with the evidence of Gregory of Tours, situate the work around 593/4; Clark is therefore constrained to declare that his historical novelist had decided to situate his work in that particular year.[31] Historical novelists, however, choose a particular year because it has some relevance to their story, but Clark has no relevance to plead for 593. On the other hand, Gregory's Registrum has a letter to Maximian dated 593 that supports the *Dialogues*' date of around 593, but if Clark accepts that as genuine his forgery theory collapses, so he is forced to declare that it also is a forgery. And here he borrows from another totally modern historical genre, the detective novel, which has made us familiar with clues that are planted to deceive, and later allowed to be discovered.

Clark's theory of forgery does not always work, however, and his handling of Gregory's letter (Ep. XI 26) of February 601 to

[30] *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, ed. B. COLGRAVE and R. A. B. MYNORS (Oxford, 1969), pp. 127-129.

[31] Clark I, p. 91.

Rusticiana deserves special attention. The Roman Patrician, living in Constantinople, had sent Gregory some gifts for his monastery of St Andrew. In his letter of thanks, and to show that St Andrew still protects the monastery, Gregory tells her four miracle stories involving monks there, which he had learned from the abbot and prior. Anyone reading these stories [Appendix A, 109] will see that they are entirely on the level of the miracle stories told in the *Dialogues*. For a Dialogist working around 670-80, and who, Clark insists, was extremely familiar with Gregory's Registrum, it is unthinkable that he would have overlooked these stories from the letter to Rusticiana and failed to include them in his "forged" *Dialogues*, just as Clark believes he culled the five stories from Gregory's homilies for his "forgery." The answer is simple: Gregory was composing his *Dialogues* in 593/4 – as the genuine letter to Maximian proves – and thus could borrow from his homilies given a year or two earlier, but as yet knew nothing of what would happen in 601.[32] Clark, however, has sensed that the stories in the letter to Rusticiana present a difficulty to his theory, as I pointed out in a footnote to my article of 1988,[33] and therefore in his recent book has come up with a new explanation. These stories about the four monks in the letter to Rusticianan (Ep. XI 26), he now tells us, do not come from Gregory, but represent yet another forgery, another planted clue, from the pen of his Dialogist.:

> The Dialogist may well have added that appendix [Clark treats the four stories as an "appendix," but they are an integral part of Gregory's letter, as anyone who reads the letter can see] to the file copy of the letter to Rusticiana as an astute device, aptly confirming the forged testimony of the *Letter to Maximian*, in order to allay the suspicions of his peers and superiors in the papal *Scrinium* and of others. Such addition would also provide for suspicious peers in the *Scrinium* and

[32] The position in the Registrum, of both the letter of 593 to Maximian and that of 601 to Rusticiana, guarantees their authenticity: seen below at note 37. See also below at note 54 how the grouping of letters can help to demonstrate their authenticity.

[33] *JEH* 39, p. 369, note 124.

> others a further illustration, otherwise lacking outside the *Dialogues*, of Gregory's predilection for such colourful hagiography. Critics will doubtless object that such an explanation is too far-fetched to be plausible, just as they also make the same objection to the arguments that expose the *Letter to Maximian* as counterfeit. However, it is not at all implausible to attribute such deceptive astuteness to the author who is caught in the act of counterfeiting in so many instances. In this case truth may well seem stranger than fiction; the Dialogist's fictions are strange indeed.[34]

It is hard to believe that such an explanation is meant to be a serious piece of historical research, but one can accept it as Clark's effort to evade my critical comment of 1988. It shows his willingness, a priori, to manipulate any document so that it will fit his overall theory of forgery. If these stories about the four monks come not from Gregory but from the forger, they can no longer be used against him. I return to my assessment of Clark's enterprise expressed in my article of 1988: "a vast edifice where all the bricks have been tightly fitted together, each lending support to the others, the whole forming an imposing structure that no onslaught can breach."[35] The letter to Rusticiana represented a danger, but his edifice is now secure from breach at this particular point. As regards Gregory's Registrum, however, Clark appears unaware of Dag Norberg's full discussion of the layout of the fourteen original papyrus volumes containing the letters.[36] He points out that the few pieces which can be considered as later additions to the original Registrum all occur either at the beginning or end of an Indiction, namely at places where new papyrus folia could most easily be added. Since the Registrator entered Gregory's letters in sequence there simply was no room on the page for the Dialogist to enter his "forged" letters unobtrusively. Neither the letter of 593 to Maximian, nor the long letters of 601 to Rusticiana, comes at the end of an Indiction, a

[34] Clark II, p. 113.

[35] *JEH* 39, p. 340.

[36] Dag NORBERG, *In Registrum Gregorii Magni Studia Critica* II (Uppsala, 1939).

clear sign that their very position in the Registrum confirms their authenticity.[37]

Reading through the Dialogues one encounters passages that are so manifestly Gregorian in tone that even Clark could not think of putting their authenticity in doubt. Since proving that the Dialogues must be a forgery was his primary concern, he needed to develop a strategy to account for the presence of these "genuine" passages. Reading through the Dialogues he arbitrarily marked off, with underlining, what he thought should be considered as Gregory's own prose, and so ended up with a total of 80 "Inserted Gregorian Passages" (IGPs).[38] They occur throughout the work, and were inserted, he tells us, by his Dialogist "to give exceptional verisimilitude to his pseudonymous work." The claim of "exceptional verisimilitude" only demonstrates once again that Clark identifies his Dialogist with the modern historical novelist who, while engaged on a work of pure literary fiction, will borrow material from an array of primary sources to strengthen the verisimilitude of his narrative. The passages Clark has thus arbitrarily marked off all turn out to be those that are not narrative but expository in nature. He seems unable to allow that an author, who was fond of the expository mode, could when writing in the narrative mode find himself prompted to introduce an expository comment here and there into his narrative – and, of course, that is what Gregory was doing in his Dialogues. Clark fails to include the two opening paragraphs of the Prologue as belonging to Gregory, but in Appendix B below proof is presented that from the very opening words it is Gregory's own voice, and his alone, that were are hearing.

In Clark's recent book a final section is entitled "A crumbling rock and a turning tide."[39] I am willing to predict with comple-

[37] NORBERG, *Studia Critica* II, p. 39: *Accedit – id quod praecipue notandum est – quod omnia haec capita* [later insertions] *in initio vel in fine indictionum scripta sunt, ubi facillime foliis vacuis inseri potuerunt.* Clark lists Norberg's vol. I (1937) in his two bibliographies, but shows no familiarity with his important vol. II (1939), which dealt at length with the lay-out of Gregory's *Registrum.*

[38] See Clark I, pp. 298-410.

[39] Clark II, p. 399.

te confidence that in the years to come, after I am gone, his thesis of a late eighth-century historical novelist will have crumbled, and the tide will have turned back again towards sane and serious study of Gregory the Great's *Dialogues*. Clark cites with approval the opinion of some Benedictine writers like Dom Henry Wansbrough who considered the conclusion that the *Dialogues* were a forgery to be "liberating."[40] I would simply note that the spiritual needs of a few twenty-first century monks should not be allowed to determine what elements of the past we are entitled to consider historical, and which ones we must reject. Gregory the Great's *Dialogues* are a genuine work that belong to his age, not to ours: coming from his pen they present numerous elements still asking to be explored, elements which will only further help to bring out their authenticity. Let me provide two examples here, one concerning Gregory's story about the monk Justus, the other involving remarks about Benedict's burial at Monte Cassino.

Gregory's letter of 601 to Rusticiana with the four stories about monks of St Andrew's deserves to be linked to the one he tells in the *Dialogues* about the monk Justus [see App. A, n. 106]. In the stories belonging to 601 [see App. A, n.109] it is evident that Gregory himself played no part in the way the events unfolded. Eleven years as bishop of Rome had caused him to become much more detached from events in his monastery of St. Andrew. This was far from the case in the story involving the monk Justus, in which Gregory emerges as the prime mover. He situates this story "just over three years ago," thus placing it close to the time when he became bishop of Rome. The very first letter in the *Registrum* (Ep. I 1) of September 590 shows that at the time he took on his new responsibilities, Sicily was high on his list of concerns, and one of his early decisions was to send the abbot of his monastery, Maximian, to be bishop to Syracuse. The story involving Justus took place not long after Maximian's departure for Sicily and Gregory's taking up his residence at the Lateran, when a new abbot had not yet been appointed and St Andrews was in charge of the prior, named Pretiosus. We know

[40] Clark II, p. 29.

from another of Gregory's letters (Ep. VI 53) that he did not consider a prior (*praepositus*) to have the authority necessary to rule a community: since he is there shown promoting his prior, Augustine, in charge of the group of monks sent to England, to the position of abbot, enabling him to make important decisions and compel obedience in a more authoritative manner.[41] Given, therefore, the absence of an abbot at St Andrews and the newly acquired sense of responsibility Gregory must have experienced on becoming bishop, we can understand that he felt the need to act *in loco abbatis* when told that one of his monks, Justus, then sick and dying, was guilty of having secretly hidden three gold pieces. Carole Straw has shown how deeply the fear of God's judgment was embedded in Gregory's psyche,[42] and we need this knowledge to understand the seemingly heartless manner in which he treated the dying Justus. No forger in the late eighth century could have invented such a story about Gregory.[43] It bears with it its own mark of authenticity. The psychological pressures on Copiosus to believe that his brother, Justus, had been freed from his torments after thirty days, are likewise

[41] *Registrum*, CCSL 140, p. 426.

[42] Carole STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection* (Berkeley, 1988) passim, but see especially p. 232 "Because so much of man's sinfulness remains opaque, and because the severity of God's scrutiny is also unknown, the wise sinner should perform more than enough penance to obliterate any possible error." But in the case of Justus Gregory was sure he was dealing with an unwise sinner, and hence the severity of his action.

[43] I have sometimes wondered how Pretiosus, the prior, may have felt carrying out Gregory's harsh orders towards Justus and what feelings he had towards Gregory. It is interesting to discover that within a year after the Justus incident, Gregory treated Pretiosus so harshly that he left Rome and fled to Syracuse to be with Maximian, his former abbot. Gregory, in a letter of July-August 592 (Ep. II 50) to Peter, his representative in Sicily, recognized that the blame lay with him: *non pro graui culpa grauiter aduersatus sum, eumque a me tristem amaricatumque repputi.* He hoped Peter could persuade Maximian to get Pretiosus to return to Rome, but, being the one to blame, did not feel he could press the matter: *quem (episcopum) si leuiter contristari uideris, omnino exinde nihil loquaris.* I have a feeling, from the way Gregory tells the story in the Dialogues in 593, that Pretiosus had remained in Sicily with Maximian.

understandable.[44] Considered carefully the Dialogue story about Justus shows itself to be fully reliable historically, and fits completely into the very initial period of Gregory as bishop of Rome.

Another story that carries its own indubitable mark of authenticity is the one [see App. A, n. 56] in which Eleutherius' prayer causes Gregory to forget his stomach troubles for a few hours. Gregory lets us know how much distress these intestinal pains caused him over the years: *horis momentisque omnibus fracta stomachi uirtute lassesco*, he wrote to Leander in 590.[45] His Roman audience grumbled over the fact that he dictated his sermons beforehand to a notary, who then read them in church; they wanted to hear him preach in his own voice. He attempted to satisfy them, explaining that it was his ailing stomach (*lassescente stomacho, fractus longa molestia stomachus*) that deprived him of the strength he needed to speak aloud.[46] In the story about the monk Justus [see App. A, n. 106] mentioned above, Gregory tells us he "was skilled in the medical art, and while living in the monastery gave attentive care to me during my constant illnesses," and in his commentary on Ezechiel, to inculcate moderation, he finds a parallel with medical men who have to judge the right quantity of medication for poultices placed on ailing stomachs (*infirmantibus stomachis*) to make sure the stomach is not further damaged[47] – I have a sense that Gregory may be remem-

[44] As regards the thirty days, see the sentence Gregory imposed on John, bishop of Prima Justiniana, in October 592 (Ep. III 6): *ex beati Petri apostolorum principis auctoritate decernimus triginta dierum spatio sacra te communione priuatum ab omnipotenti Deo nostro tanti excessus ueniam cum summa paenitentia ac lacrimis exorare.* As regards Justus the procedure was, so to speak, reversed, with the Sacrifice ordered to be offered continuously for thirty days.

[45] *Moralia*, CCSL 143, p. 6, ll. 189-191: *Multa quippe annorum iam curricula deuoluuntur, quod crebris uiscerum doloribus crucior, horis momentisque omnibus fracta stomachi uirtute lassesco, lentis quidem, sed tamen continuis febribus anhelo.*

[46] *Homiliae in Euangelia*, CCSL 141, p. 173 and p. 181.

[47] *Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, I.11, (CCSL 142, p. 176, ll. 275-279): *Unde et medici corporum pannos quos infirmantibus stomachis ponunt, apto quidem medicamine, sed subtiliter liniunt, ne si repleti multo medicamine fuerint, infirmitatem stomachi non roborantes adiuuent, sed opprimentes grauent.*

bering Justus' former ministrations to his ailing stomach. Later in life, to judge from his correspondence beginning in 599, his main trouble was gout (*podagra*).

Re-examining the historical background prompts some further reflections. I do not think the genesis of Gregory the Great's *Dialogues* is difficult to conjecture. In 593 or earlier Gregory had in hand a manuscript similar to the famous Verona manuscript of 517, containing Sulpicius' Life of Martin, his three letters and his *Dialogues*.[48] Reading through these works must have left Gregory with the same impression I gained on rereading them recently, namely that God worked his miracles through Martin in Gaul, and also in the monastic communities of Egypt. The lack of any reference to Rome or Italy in Severus' narratives is almost glaring. Rome is mentioned in passing as the place to which the fame of Martin will spread from Gaul (*ut mox per illum sacras viri laudes Roma cognoscat*).[49] In the *Dialogues* Postumianus clamors to hear new miracles about Martin which he can repeat to the monks of Egypt "lest in comparison to Martin they should think themselves superior to the West (*Occidenti*)."[50] That *Occidens* should mean Gaul and Martin alone must have provoked some resentment, and one can understand that it became a topic of conversation between Gregory and the monastic brotherhood, made up mainly of monks from his own monastery, in which he chose to live his life on becoming bishop of Rome. Proud Roman that he was – "and how could you be so enthralled by Constantinople and forgetful of Rome." he once asked Rusticiana (Ep. VIII 22)[51] – he keenly felt

[48] On this manuscript, written in half-uncial, see CLA IV.494. – On links between the two *Dialogues*, of Sulpicius and Gregory, see below Appendix C.

[49] *Sulpicii Severi, Libri qui supersunt*, ed. C. HALM, *CSEL* 1, (1866) [Reprint Olms 1983], p. 215 = *Dialog. II [III]*, 17.4; Migne, *PL* 20, 222A.

[50] *Dialog. II (III)* 2.2: *noua Postumianus expectat nuntiaturus Orienti, ne se in conparatione Martini praeferat Occidenti.*

[51] *Registrum*, CCSL 140A, pp. 541-542, ll. 4-5: *Et quae tanta sit Constantinopolitanae ciuitatis delectatio quaeue Romanae urbis obliuio ignoro*; in *JEH* 39, p. 371, I had quoted the comment in Gregory's letter to Narses (Ep. VI 14), "we have neither your wits (*acumina*) nor your frauds," as further evidence of Gregory's "Italian chauvinism." Clark II, p. 376, n. 19, takes

Severus' omission: God had worked miracles in Rome and elsewhere in Italy, as he knew from the stories he had narrated in his Gospel homilies, and from the many accounts he had heard over the years. At the urging of his brethren he therefore decided to rectify the picture with a work, in Dialogue form like that of Severus, to fill the void.[52] There are sufficient links, even some verbal links, between Gregory and Severus to show that the latter's *Dialogues* looms in the background (see Appendix C). Having a methodical administrative mind, Gregory planned to cover not only Rome but in addition several Italian provinces. He therefore sent letters off in various directions to friends, either to cull new stories or to refresh his memory about those already heard. Since he could not recall the facts about abbot Nonnosus, he sent a letter in July 593 (Ep. III 50) to Syracuse in Sicily, asking his former abbot Maximian, now its bishop, to try to recall the details. This letter happens to be the only one sent in 593 to survive, but that is simply because what we possess today is no more than a fraction of Gregory's total correspondence, made at the point when it was decided in the eighth century to copy onto parchment a sampling of letters from the fourteen large papyri tomes (one for each year of Gregory's pon-

me to task for failing to see that Gregory is here praising the Greeks for their talents ("superior wits"), but I know Gregory well enough to recognize when he is being sarcastic, and can recall passages like the following where *acumina* has a similar pejorative connotation: *plerumque hostis callidus.. dum motus cordis simplices uidet, subtilia inuentionum acumina ostendit, et dum laus de subtilitate quaeritur puritatis simplicitas amittatur* (*Moralia*, CCSL 143, p. 101, ll. 32-34). Gregory could be remembering the heated discussions about the resurrection of the body he had with the patriarch Eutychios, when he tried to overcome the "subtilitates" of the Greek's arguments: on this see Yves-Marie DUVAL, "La discussion entre l'apocrisaire Grégoire et le patriarche Eutychios," *Grégoire le Grand* (C.N.R.S. 1986), pp. 347-365. – Nor should we forget the way Gregory snubbed Domna Dominica, a Roman lady living in Constantinople, who had written him a letter in Greek. In his letter of August 593 (Ep. III 63) to his friend Narses he wrote: *Domnae Dominicae salutes meas dicite, cui minime respondi, quia cum sit Latina Graece me scripsit.*

[52] If I dared rephrase the quote from Marc Van Uytfanghe which I cited in *JEH* 39, p. 371 it would be thus "l'Italie sur le plan de la thaumaturgie et des miracles, ne le cède en rien à l'Orient... *et à la Gaule*".

tificate) kept in the papal archives.[53] Clark, moreover, has failed to note several things: that the letter to Maximian forms part of a whole bundle sent off together in July 593 – a good sailing month – four to Sicily (Ep. III 49, 50, 53, 55), two to North Africa (III 47, 48) and two to Constantinople (III 51, 52). The group contained two to Maximian (Ep. III 50 and 53) but dealing with different topics. Dag Norberg has shown that it was normal for Gregory to use different letters for distinct topics, even if they all were sent out at the same time to the same addressee, and a perusal of the Registrum will show this happening dozens of times. Likewise the *Registrator*, the one who entered the letters in the Registrum, did not always maintain a meticulous sequence, so the separation of Ep. III 50 from Ep. III 53 is of no consequence, since such separations can be shown to have occurred many times elsewhere in the Registrum.[54] The closer we study Ep. III 53 in its *Registrum* setting, the more assured we are of its authenticity.

Viewing the *Dialogues* as a whole there can be little doubt that Gregory intended the figure of Benedict, who occupies the whole of Book II, to occupy a dominant place within the work. Benedict is there not to promote Benedictine monasticism but to provide an Italian counterweight to Sulpicius' Martin from Gaul. Italy also could boast of its own religious heroes. But Gregory could enlarge on the figure of Benedict because he seems to have had exceptionally good information about the main facts of Benedict's life, including how he was buried. Clark concludes his section on the controversy about St Benedict's relics with the lament:

[53] On the incompleteness of what survives see my remarks in *JEH* 39, p. 347.

[54] See Dag NORBERG, *In Registrum Gregorii Magni Studia Critica,* II (Uppsala, 1929) p. 5: *saepe Gregorius eodem fere tempore duas epistulas de diversis causis ad eundem mittit.* For examples of letters sent out together but not entered in complete sequence see Ep. III 58 and 60: Ep. IV 24 and 26: Ep. IX 8 and 10, Ep. IX 24 and 26, etc. On bundles of letters sent out together see Michael MCCORMICK, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce A.D. 300-900* (Cambridge, 2001), p. 81, n. 67; pp. 80-81 show communications peaking in June and July during the years 580-599.

> "We are left with the agnostic reflection that the truth about the grave and remains of St Benedict, author of the great rule that has inspired Western monasticism and patron of Europe, lies beyond our reach. It has been obscured by age-old literary falsifications and pious frauds, leading to age-long historical misapprehensions. The only source of knowledge about his life, death and original burial place, the pseudo-Gregorian *Dialogues*, is now exposed as fictional and untrustworthy."[55]

Far from being beyond our reach, if one is prepared to forget Clark and his fictional novelist, the historical and archaeological record is there to allow one to reconstruct the truth about the grave and remains of St Benedict. Gregory, the real author of the *Dialogues*, provides solid information that helps us unravel events that unfolded many centuries later at Monte Cassino. But before we reach that period, some comments need to be made. Gregory ascribes his knowledge concerning Benedict mainly to four of his disciples, Constantine and Simplicius, the first two successors of Benedict as abbot at Monte Cassino, Valentinian, "for many years in charge of the Lateran monastery," and Honoratus "who still today (*qui nunc adhuc*) is in charge of the monastery (*cella*) where Benedict first lived as a monk," namely Subiaco. We get the impression that of the four mentioned, Honoratus was the only one still living at the time the *Dialogues* were written. He does not tell us where and how he had come to know Constantine and Simplicius, but a careful and close rereading of Book II made me aware that Gregory had let slip a small but very important detail that opens up a whole new perspective on how we perceive and interpret this Book II. What suddenly caught my attention was the following phrase:

> Castrum namque quod Casinum dicitur, in excelsi montis latere situm est. Qui uidelicet mons distenso sinu hoc idem castrum recipit, sed per tria milia in altum se subrigens, uelut ad aera cacumen tendit.[56]

[55] Clark II, p. 318.

[56] Book II, chapter 8 (SC 260, pp. 167-168, ll. 94-95). I discussed this passage with my friend, Richard Tarrant, of the Harvard Classics Department:

> [The fortified town called Casinum is located on the side of a lofty mountain. That is to say, the mountain nestles the town in a wide hollow, but itself, through a winding road of three miles lifts its peak as if to the sky].

Casinum had been a flourishing *municipium* in Roman times, with its forum, temples, theatre and amphitheatre below, and its acropolis at the summit. We know from Cicero's second *Philippic* that (Marcus Terentius) Varro had a villa there, whose library was plundered after his proscription by Mark Anthony. An engraving of Monte Casino and its surroundings, published in 1630, shows the emplacement of the *castrum* as (10) *Civitas Casini diruta* and the supposed (11) *Villa Marci Varronis* (Fig. 1).[57] A detailed study of the Roman Casinum by Gianfillipo Carettoni (1912-1990) appeared in 1940: he showed in one of his drawings the emplacement of the walls of the *castrum* and of the *acropolis* (Fig. 2). Coming from Rome the *via Latina* entered the *castrum* through the *porta Romana* and left it to go south through the *porta Campana* (Fig. 2).[58] Gregory, I suggest, could describe the precise placement of the fortified town, "nestling in a wide hollow on the side of the mountain," because he had personally been there. Gregory, in other words, had also visited Benedict's abbey high up on the mountain. Except for the visit we know he made to Constantinople, we tend to think of him only as placed in Rome, but he must have done a considerable

he commented that the rendering given here "faithfully reflects both the Latin and the topography." A closer study of the *Dialogues* may reveal other places that betray Gregory's personal familiarity with a given location.

[57] Marcantonio SCIPIONE, *Elogia abbatum s. monasterii Casinensis*, (Naples, 1630, 2nd ed. 1643). I owe a copy of this engraving to the kindness of professor Herbert Bloch.

[58] Gianfilippo CARETTONI, *Casinum* (Istituto di Studi Romani, 1940). The drawing in Plate 1b is based on Carettoni's drawing on p. 65 (Mura a porte). Carettoni points out that (in 1940, before the bombardment of World War II) the old mule path (*mulattiera*) that ascended from below to the monastery, since it remained within the parameters of the old Roman walls, probably corresponded in part to the ancient road leading from the castrum to the acropolis; in other words, the three mile road up which Gregory would have climbed to reach the monastery at the top.



Fig. 1. Section of engraving from M. SCIPIONE, *Elogia abbatum s. monasterii Casinensis* (Naples, 1630): No. 10, *Civitas Casini diruta*; No. 11, *Villa Marci Varonis*; No. 3, *Civitas S. Germani* (modern Cassino).

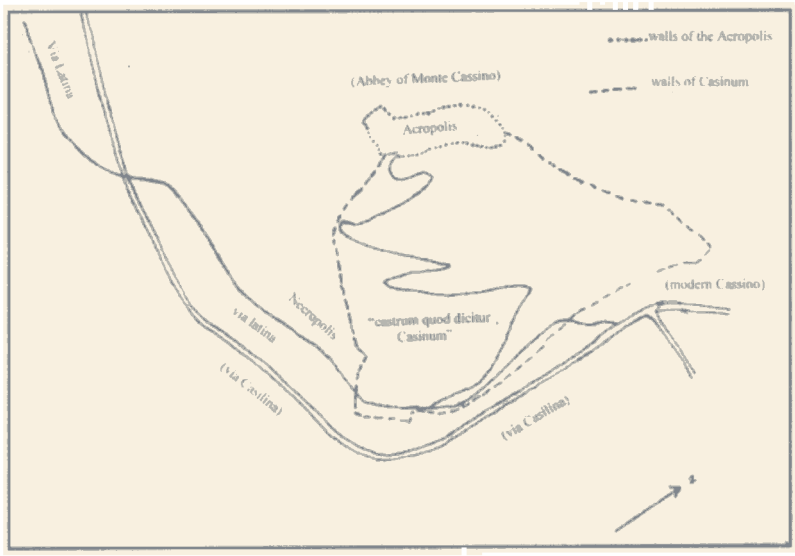


Fig. 2. Emplacement of Casinum after Gianfilippo Carettoni, *Casinum* (Roma, 1940), p. 65.

amount of traveling around Italy in his early manhood. He had vast properties in Sicily, and instead of sailing to Sicily from the Porto Romano he could have gone by ship from Naples, visiting Casinum and the monastery at the top of the mountain while traveling down the via Latina. Indeed it is likely he visited the place more than once, since he mentions having known both Constantine and Simplicius who succeeded Benedict as abbots there. The number of stories he tells that connect with particular monastic buildings suggests they were gathered on the spot during his visits. He knew that Benedict had built two oratories, the main monastic oratory dedicated to St Martin (on the site of a pagan temple), and an oratory which he specifies as being located "on the very summit of the mountain" (*in ipsa montis celsitudine situm*), dedicated to St John the Baptist,[59] on the place where a pagan altar had stood. In this last oratory, which was outside the precincts of the monastery proper, Benedict had arranged a burial place for himself. When news arrived, however, that his sister Scholastica had predeceased him, he caused her body to be brought to Monte Cassino "and placed in the tomb he had prepared for himself" (*atque in sepulcro, quod sibi ipse parauerat, ponerent*).[60] Gregory ends here with the reflection "so it happened that the bodies of those whose minds had always been one in God were not separated in their place of burial" (*Quo facto contigit ut quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret*).[61] To understand the correct implication of this reflection, however, we must keep

[59] Book II, c. 30 (SC 260, p, 220).

[60] Book II, c. 34 (SC 260, p. 234).

[61] Because of the failure to take into account what Gregory says in II.37 this phrase has been often mistranslated: "De cette manière il arriva que ceux dont l'esprit avait toujours été uni en Dieu ne furent pas séparés même par la tombe" (Paul ANTIN, SC 260, p. 235); "*Dialogues* , where it is made clear that the body of St Scholastica had been laid to rest in the same tomb as that of her saintly brother". (Clark II, p. 315); others translate more cautiously "So it happened that those whose spirit had always been one in God, were brought close to each other even in body by burial" (Myra L. Uhlfelder, 1967); "The bodies of these two were now to share a common resting place, just as in life their souls had always been one in God" (Odo John Zimmerman, 1959).

in mind what Gregory also tells us about Benedict's own death and burial: he was buried, like his sister, in the oratory of St John the Baptist (*sepultus est in oratorio beati Baptistae Iohannis*), and when he felt death approaching, six days before the end, he gave orders for "a burial place to be opened / prepared for himself" (*aperiri sibi sepulturam iubet*)[62] – obviously one close to that of Scholastica. Gregory avoids saying *sepulcrum suum aperiri iubet*, namely opening the tomb originally prepared for himself, but in which Scholastica's body now lay. Since this tomb had a cadaver in it, a new burial place was needed. Yet the proximity of the burials, one beside the other, justified his remark that as their minds had been one in the Lord, so they were not separated in their burial place – which would not have been the case had Scholastica's body not been brought to Monte Cassino.[63]

Gregory thus shows he knew something that the Cassinese community were only to discover, quite unexpectedly, and to their great surprise, sometime between 1066 and 1071 while abbot Desiderius' new basilica was in process of construction. Traditions get handed down in monastic communities from generation to generation as long as no serious interruptions occur. The *Dialogues* of Gregory were always sufficient to indicate in which oratory – the one dedicated to St John the Baptist, "on the summit of the mountain" – Benedict and his sister had been buried. But this need not mean that, on the spot, the exact place where they lay buried was easily discernible, especially if, at an early date, an altar had been erected immediately over their tombs.[64] I have come to see, over time, that this is probably the key element in the archaeological puzzle with which history presents us. There was, on the one hand, a real discontinuity at Monte Cassino, with no stable monastic community in place

[62] Book II, c. 37 (SC 260, p. 244).

[63] For much of what follows see my article "Peter the Deacon and the Tomb of St Benedict: a Re-examination of the Cassinese Tradition," *Revue Bénédictine*, 65 (1955), pp. 3-70, [henceforth, Meyvaert, "Peter the Deacon"]: reprinted in *Benedict, Gregory, Bede and Others* (Variorum, 1977). I approach the matter here from a different angle.

[64] See the comments below, pp. 89-91, on the discovery of the tomb of the hermit Menas whom Gregory mentions.

between the time of the Lombard attack (c. 589), when, according to Paul the Deacon, Bonitus was abbot, and the rebuilding and renovation that occurred under Petronax (c. 720).[65] In the eighth century the close links that developed between Monte Cassino and the Carolingians resulted in the story about St Benedict's relics being taken to Gaul being accepted as true. Carloman, Charlemagne's brother, who became a monk at Monte Cassino, prompted the authentic letter which Pope Zachary (JE. 2290) sent to Gaul requesting the return of the relics.[66] Another monk of Monte Cassino, Paul the Deacon, who had spent time at Charlemagne's court, also accepted the translation story, and consoled himself with the thought that although the bones might have gone, Benedict's "mouth, sweeter than all nectar, and eyes ever beholding heavenly things... though reduced to dust, had remained." But we need not suppose excavations were undertaken to verify the truth of the translation stories, and the clearest evidence of this lies in the continued misreading, through the centuries, of Gregory's phrase in Dialog. II.34. In his poem on St Benedict, Paul the Deacon has a line: *Mens quibus una fuit, tumulo retinentur eodem*, showing that he believed Benedict and Scholastica had been buried in the same tomb.[67] A century after Paul's time, abbot

[65] For the list of early abbots see Hartmut HOFFMANN, *Die Chronik von Montecassino* (M.G.H., *Scriptores* 34 [1980]) p. 11: Constantine and Simplicius, mentioned by Gregory, are followed by Vitalis and Bonitus. The number of years they ruled is left blank for all the names preceding that of Petronax, demonstrating the gap that existed in the Cassinese tradition.

[66] Hartmut Hoffmann in one of his preparatory studies for the edition of the Chronicle of Monte Cassino examined this letter (JE. 2290) and could find no reason to doubt its authenticity: see "Die älteren Abtslisten von Montecassino," *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 47 (1967), pp. 338-346 "Über die Echhteit von JE. 2290." Hoffmann ends with the conclusion: " JE. 2290 ist zu einer Zeit entstanden, da Montecassino noch bereit war, den Verlust der Benedicktreliquien einzugestehen. Die Form des Briefs ist einwandfrei, und auch die kritische Prüfung des Inhalts hat zu dem Ergebnis geführt, daß er echt ist."

[67] M.G.H., *Poet. Aev. Carol.*, I , p. 40, l. 121. I failed to quote this important verse in my study of 1955 ("Peter the Deacon"), a verse that is so clearly incompatible with knowledge of two contiguous tombs lying beneath the altar.

Bertharius (882) was claiming that his monastery had relics of both saints in a golden reliquary: *Aurea sanctorum retinet nunc arca piorum / Pignora quae terris iunxit et aethre deus.*[68]

It was probably in 1068,[69] when the work of bringing the level of the old sanctuary down to that of the new nave was underway that the unexpected occurred:

> On proceeding to reduce the level of the old sanctuary to that of the new basilica, (the distance between them was reckoned just over 8 feet) and digging down almost six feet they suddenly (*subito*) found the tomb of the venerable father Benedict. Seeking counsel from religious brethren and men of sound judgment, lest anyone should ever presume to move it, and for fear someone should steal from such a treasure, Desiderius immediately had the tomb covered with precious stones, in the very place where it stood. Then over it, cross-wise to the basilica, that is, from north to south, he placed an altar of Parian marble five cubits long and of beautiful workmanship. In this way the sanctuary itself remained at its former height, so that one descended from it to the floor of the basilica by eight steps (Book III, c. 26).[70]

This represents the final and deliberately vague account of what took place, written after 1099 by Leo the Chronicler of Monte Cassino, who usually delights in very detailed narratives, and who had been an eyewitness to the events of 1068.[71] He had written an earlier and more detailed version, but this had come under criticism from his community because it made clear that Benedict and Scholastica had originally not been buried in the same tomb, as the Cassinese tradition had constantly maintained through the centuries. The discovery made in 1068 was pro-

[68] M.G.H., *Poet. Aev. Carol.*, III, p. 397: MEYVAERT, "Peter the Deacon," p. 12; see also Francis Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058-1105* (Cambridge, 1999), p. 231.

[69] The year 1068 is pure guess work: it lies somewhere midway between 1066, when Leo says work began, and 1071 when the new church was consecrated.

[70] HOFFMANN, *Die Chronik*, p. 395, ll. 7-16: cited also in Meyvaert, "Peter the Deacon," p. 17.

[71] For the dating see Hartmut HOFFMANN, "Studien zur Chronik von Montecassino," *Deutsches Archiv*, 29 (1973), pp. 136-138.

ving embarrassing to the community.[72] Scholastica is not even alluded to in Leo's account given above. Leo's earlier version was fuller and showed that what had been uncovered deep under the altar of the earlier church were two contiguous graves (*duas contiguas sepulturas repererunt*), with human remains in each one. A large tile covering the grave that stood on the right hand side of the altar had Benedict's name on it: so it was concluded this grave must be his, while the other must be that of Scholastica. Separate graves did not fit the Cassinese tradition, so Desiderius gathered the bones from both graves, and placed them in a marble casket, which was then deposited in the grave considered to be Benedict's. The remaining fragments and dust from both graves were gathered into a cedar-wood casket placed in the tomb considered to be Scholastica's.[73] (Fig. 3).

With these alterations accomplished, Monte Cassino could now confidently continue to claim that Benedict and Scholastica did indeed lie together in the same grave, and the words *aurea arca* of Bertharius' poem were immediately altered to read *unica arca nunc retinet.*[74] The lesson thus learned seems to have been that if you have a problem, say as little about it as you can. We might still be guessing what exactly occurred in 1068 if Peter the Deacon, the Cassinese forger who lived a generation after Leo, had not come along and seen a wonderful opportunity for a

[72] We no longer have Leo's autograph for Book III, which Peter the Deacon no doubt disposed of after completing his forgeries. But the autograph of Books I and II (Munich, Clm 4623) is revealing since we catch him reacting sometimes to comments and discussions that were going on in his community. Thus he first wrote a narrative of the appointment of abbot Theobald in which the Emperor Henry II plays the leading role, with the community merely approving the Emperor's appointment. But Leo was writing in the late 11th century when the Investiture controversy was in full swing and ecclesiastical appointments by laymen was frowned on. So in his final, revised draft, written in the margin, it is the community that chooses Theobald as abbot, with the Emperor then approving their choice: for both versions see HOFFMANN, *Die Chronik*, p. 246. Controversy within the community explains the changes Leo made to his text.

[73] For other details of what occurred see my "Peter the Deacon," pp. 24-56.

[74] See NEWTON, *The Scriptorium*, p. 231

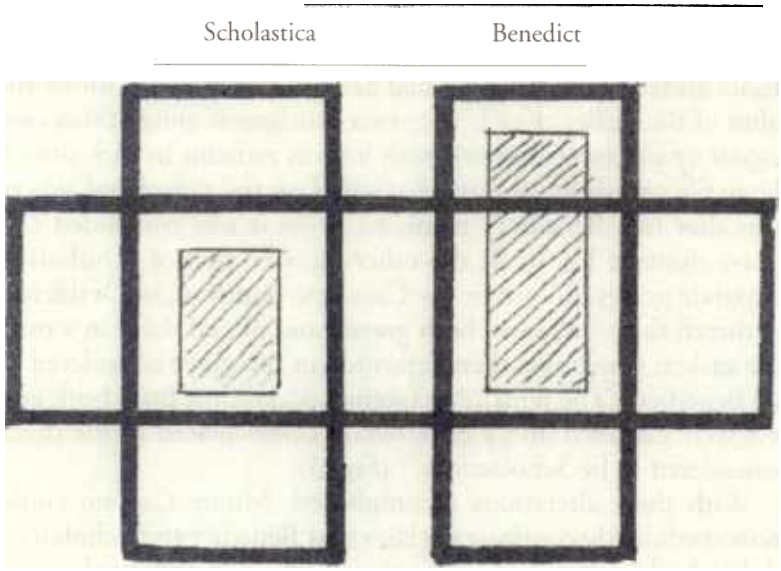


Fig. 3. Abbot Desiderius' re-arrangement of the relics in 1068.

series of forgeries on St Benedict's relics, making use of Leo's earlier account of the discovery made under Desiderius. It was an analysis of these forgeries, and the recognition that they contained elements like the separate graves which Peter himself could not have invented, that enabled me, almost a half-century ago, to show that we could use elements from Peter's narratives to reconstruct what had happened in 1068 in the time of Desiderius.[75]

[75] See MEYVAERT, "Peter the Deacon," pp. 24-56. When the tombs were again uncovered in 1484 the marble casket and cedar-wood box were found placed as Peter the Deacon had described them: see Paul MEYVAERT, "L'invention des reliques Cassiniennes de Saint Benoit en 1484," *Revue Bénédictine*, 69 (1959), pp. 287-336.

When I wrote the 1955 study, I was unaware of a crucial piece of evidence that fully supported my analysis, but stood completely free from any taint of suspicion through association with Peter the Deacon's forgeries. Desiderius' new basilica was consecrated by pope Alexander II on 1 October 1071, but the abbot's plans for the reconstruction of the abbey continued apace, and 1075 saw further dedications of three new chapels, that of St Bartholomew (Jan. 3) and that of the two chapels of St Michael and St Peter (Sept. 10) situated in towers. Francis Newton has shown that the production of Vat. lat. 1202, the most splendid manuscript to come from the time of abbot Desiderius, should be associated with this triple dedication. In other words we have a date for the manuscript, 1075, and it is very close to the time when Benedict's and Scholastica's graves were discovered.[76] It is a lectionary that celebrates St Benedict, St Scholastica and St Maurus and contains among other items the text of the *Dialogues* accompanied by many illustrations.[77] Of importance here are two illustrations on fol. 80r: one depicting Benedict, about to die, supported by two brethren, with an empty single tomb shown placed in front of the altar, and the other with Benedict laid to rest in this single tomb (**Fig. 4**). Here a monk is shown holding a red book in his left hand while he censes the body lying in the tomb with his right hand. Behind him we see another monk carrying a large rectangular object of the same color, green, as that of the tomb: it can only be the large tile, with Benedict's name on it, that had helped to identify his grave in 1068.[78] In the course of the excavations that took place at

[76] For the dating of Vat. lat. 1202 see Newton, *The Scriptorium*, pp. 65-67, and 291-307.

[77] A facsimile of the entire manuscript is available: see *The Codex Benedictus: An Eleventh-Century Lectionary from Monte Cassino*, ed. Paul MEYVAERT (*Vat. Lat. 1202: Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi* 50, New York. 1982).

[78] In the commentary volume to the *Codex Benedictus* (previous note), on p. 78, at note 92, I pointed out the identity of the large green object as the tile found over St Benedict's tomb, but failed to stress that the body was being laid in a single tomb, reflecting the discovery of a few few years earlier.



Fig. 4. Vatican Library, Vat. Lat. 1202, fol. 80r (upper part of folio)
© Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticano).

Monte Cassino after the bombing of World War II, Dom Pantoni indicates that some old graves were found covered by large tiles measuring about 50 x 40 cms.[79] The Cassinese artist of Vat. Lat. 1202 is therefore directly reflecting the discovery of 1068, and this discovery fully confirms the veracity of what Gregory the Great had written in his *Dialogues* almost five hundred years earlier, namely that Benedict had been buried in a grave of his own, next to that of his sister.

Since archaeological data can play an important part in helping to establish date, it is worth showing that a close link exists between what we now know about Benedict and Scholastica's tombs and that of the hermit Menas, who figures in the *Dialogues*, Book III, chapter 26. It will be remembered that for Leo the chronicler, writing at the end of the 11th century, the great anomaly was discovering tombs lying under, but at right angles, to an altar placed above them. Since Desiderius decided not to alter the position of the tombs, oriented East/West like the basilica itself, Leo felt obliged, when describing the new altar of Parian marble placed over the tombs, to specify that it was oriented North to South – although this was the normal orientation for the major altar in any basilica facing East. Gregory, in Book III, chapter 26, alludes to Menas as a hermit living in the province of Samnium, "known to many of us" (*nostrorum multis cognitus*), adding "I have as many witnesses to his life as there are people familiar with the province of Samnium." The comments are interesting since they imply that he knew Samnium and together with some of his own monks – the group he lived with were the ones who requested he write the *Dialogues* – had seen Menas, perhaps as they had traveled together on their way to Constantinople. Menas' hermitage was on Monte Taburno, next to Benevento, which could be reached by traveling beyond Casinum down the via Latina to Casilinum, where one encountered the via Appia that led on to Benevento. Gregory states that Menas had died "about ten years ago," which would place his death around 683. We have documents showing that the small

[79] See MEYVAERT, "Peter the Deacon," p. 39, note 1

oratory where Menas was venerated had been repaired and restored in the course of time.[80]

We now reach the year 1094 when the Norman count Robert, anxious to endow his rebuilt cathedral at Caiazzo with some important relics, consulted Abbot Madelmus of Benevento, who remembered the small oratory on Monte Taburno where Menas was venerated and had probably been buried. It seemed a place worth exploring, so the count, in the company of the abbot and some armed soldiers, set off in hope of acquiring the relics of Menas for his new cathedral. Soon after this expedition had taken place the count asked the abbot of Monte Cassino to have one of his monks draw up an account of this "relic translation," (BHL 5927) and Leo, the abbey's future chronicler, was entrusted with the task. Leo, as we know from his chronicle, loved detailed and meticulous descriptions. It is clear that he had closely questioned those who took part in this "relic" expedition before writing his narrative. Here is a summary of how the relics were found:

> On entering the small oratory no one, even the custodian in charge, could determine where Menas had been buried. After noticing a bust image (*cingulotenus depictam*) with the saint's name, placed just behind the altar, the count ordered digging to start there. Beneath the top surface of sand and limestone they found only earth, but going deeper they uncovered a limestone floor. After removing the stones they again found only earth. Further down a tiled floor appeared, under which again there seemed to be only earth. Spirits began to flag, but the count insisted that digging continue. They finally came to a stone,

[80] See Baudouin DE GAIFFIER, "Translation et Miracles de S. Mennas par Léon d'Ostie et Pierre du Mont Cassin," *Analecta Bollandiana*, 62 (1944), pp. 5-32: see pp. 5-6 for the document of 975 showing a renewal of the building. In the case of St. Menas Peter the Deacon should be left entirely out of the picture: both translations of the relics BHL 5927 – the one that concerns us here – and BHL 5928, are by the same Cassinese chronicler, Leo: see Paul MEYVAERT and Paul DEVOS, "Autour de Léon d'Ostie et de sa 'translatio S. Clementis." *Analecta Bollandiana*, 74 (1956), pp. 211-217. Hartmut Hoffmann is preparing a new edition of these translation texts in Cod. Cas. 413, to appear in a future issue of *Deutsches Archiv.*

> which when removed, revealed human remains. The count had found his treasure. But here a problem arose since the altar lay crosswise over the tomb, and unless they destroyed the altar all the remains could not be gathered. To destroy an altar was an act of desecration, however, so abbot Madelmus suggested that the count ask the archbishop of Benevento for permission to remove the altar. Count Robert, however, suspecting the archbishop might not approve of what they had been doing, thought it best to depart taking with him only the bones already found.[81]

How this detailed description – the kind Leo relishes presenting – contrasts with the bare-bones account, given above, of the finding of Benedict's tomb six feet below the level of the sanctuary. But the important thing to note is that we are again dealing with an altar placed over a tomb, but at right angles to it. Such an arrangement, both at Monte Cassino and at Monte Taburno, indicates an early date for the placing of the altar above the tomb.

The case at Milan helps to give us some perspective. When he built his new basilica outside the walls of the city, Ambrose had prepared a tomb for himself in it. But on discovering what were believed to be the remains of two martyrs, Gervasius and Protasius, in 386, the very year of the dedication, he had them brought and placed in this tomb prepared for himself. When he died in 397 a new grave was prepared alongside the former one, and, as at Monte Cassino, the altar that was placed over both graves stood at right angles to them. As time went on, however, and probably already in the seventh century, with the multiplication of relics, churches and altars, there developed a necessity for the altar to fully cover whatever relics it contained. At Milan, archbishop Angilbert II (824-859) in the course of a reconstruction, gathered the bones of the two martyrs and of Ambrose from their separate graves and placed them in a single porphyry

[81] For the Latin text on which this summary is based see Baudouin DE GAIFFIER, "Translations et Miracles," pp. 23-24, #7: the important phrase reads: *Sed quoniam sepulcri ipsius medietas ita sub altare sita erat ut sine illius violatione moveri vel levari nullomodo posset.*" This indicates an altar placed at right angles to the tomb beneath it.

sarcophagus, which he relocated over the now empty graves, but oriented North/South like the altar he placed above it. The altar now covered all the relics. We know what occurred under Angilbert from the discoveries made in the Ambrosian basilica in January 1864,[82] when the sarcophagus and tombs were uncovered. (**Fig. 5**). The sarcophagus, which was finally opened in the evening of 8 August, 1871, was found to be brimful of water – probably due to accumulated condensation through the centuries – but the three sets of bones lying at the bottom were clearly vissible, untouched since the day archbishop Angilbert II had placed them there a millennium earlier.

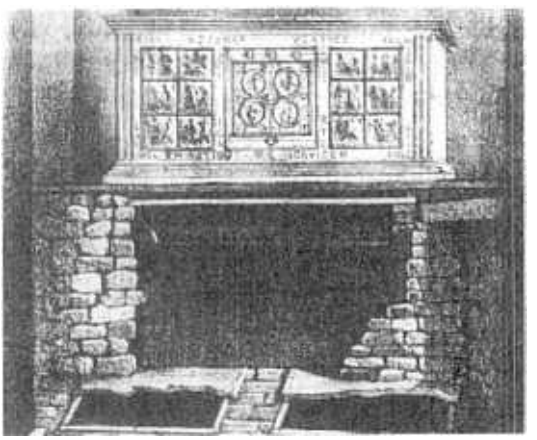


Fig. 5. Showing the altar of Angilbert II totally covering the porphyry sarcophagus, below which the two, contiguous, empty tombs were discovered in January 1864 (from Luigi Birachi, *I tre sepolcri Santambrosianai scoperti nel gennajo 1864*, Milan, 1864).

It is legitimate to surmise that an altar was placed over the grave of Menas soon after his death in 583, and that an altar had likewise been placed over the graves in the chapel of John the

[82] See Luigi BIRACHI, *I tre sepolcri Santambrosiani scoperti nel gennajo 1864* (Milan 1864); also a summary of the events in the article by H. LECLERCQ, *Ambrosienne (Basilique)*, in vol. X of the *DACL*.

Baptist soon after Benedict's death, estimated – on the basis of data provided in the *Dialogues* – to have occurred around 547-550. This altar was almost certainly in place long before the Lombards devastated the abbey in 589, and probably already in place when Gregory visited Monte Cassino. And it is this fact that helps us make sense of what happened under abbot Desiderius: an altar had been in place for centuries directly above the tombs, but because of the break in the monastic tradition, no one really knew what lay below the altar at a deep level. The church had been renewed through the centuries, new floors had been put down, as in the oratory of Menas, but no one ever doubted that this church was originally the oratory of St John the Baptist, on the very summit of the mountain, where Benedict and his sister had been buried.

What I have just said has implications for the story of the translation of St Benedict's relics, a topic that is not handled in a satisfactory way in chapter 20 of Clark's recent work.[83] Two elements in the Fleury dossier remain significant and cannot be lightly dismissed: the archaeological evidence indicating the presence of important relics in the church at Fleury from the 7th century onward, and the abbey's possession of a substantial group of Italian manuscripts all dating from the seventh century.[84] This fits in neatly with the long tradition maintained by the Fleury community, that not long after the abbey's foundation, an abbot, in the mid-seventh century, reading in the *Dialogues* the account of Monte Cassino's destruction by the Lombards, sent a contingent to Italy to get Benedict's relics from the "devastated" abbey, and bring them back to Fleury. I myself have little doubt that the surviving circumstantial evidence shows they returned from their trip with a bag of bones and a load of manuscripts. It has now been demonstrated anatomically that the

[83] Clark II, pp. 305-318. Clark makes no reference to my two studies about the Translation, published in 1955 and 1959, in the *Revue Bénédictine*.

[84] P. Anselme Davril in the "Conclusion générale" he contributed (pp. 423-428) to the set of studies "Le culte et les reliques de Saint Benoit et de Sainte Scholastique," published in *Studia Monastica*, 221 (1979), rightly stresses the importance of these two elements.

Fleury and Monte Cassino male bones belong to different skeletons, so we are left with a historical problem.[85]

Was Monte Cassino totally desolate when the group of pilgrims from Gaul reached the site? It is hard to believe that veneration of St Benedict had not been carried on locally, in some form or other, over the years. Although Petronax was given credit for the full restoration in the later Chronicle, Paul the Deacon mentions that he found a group of hermits (?) *aliqui simplices viri* already living there when he arrived.[86]

Consequently we are left wondering whether the oratory and buildings were totally desolate when the pilgrims from Gaul arrived, and also, if the altar were in place, whether, like at Monte Taburno, there was any visible indication of where the tombs they wished to pillage lay within the oratory. We must recognize that this was an age in which having a bone was more important than being able to prove its pedigree. Gregory the Great has a letter of June 594 (Ep. IV 30) in which he mentions that about two years earlier some Greek monks were caught digging up remains for the sake of collecting bones in the cemetery

[85] The point that P. Anselme Davril, my friend of many years, does not allow for (p. 427) is that soon after Benedict's death an altar had been placed over the contiguous tombs in the oratory of St John the Baptist. I understand that the Fleury tradition likes to think that the bones brought back from Italy were genuine, and I also understand the Cassinese community's wish to think they still have the true remains of Benedict and Scholastica. As an historian desirous to remain outside this fraternal controversy, but seeking, nevertheless, to evaluate the surviving historical and archaeological evidence, I find the sequence of events at Monte Cassino unintelligible if two contiguous tombs were visible, and could be pillaged, in the mid seventh century. In other words I think the historical evidence of what Desiderius brought to light so unexpectedly around 1068 tends to favor the claim Monte Cassino has the remains of Benedict and Scholastica. But we live in the modern age, and I would suggest there is a clear way to test the claims of either side. Let Monte Cassino provide a male and a female bone for DNA testing, and let Fleury do the same adding a bone from Juvigny. I will abide by the results of the test that shows a brother / sister relationship.

[86] Paul Deacon, *Historia Langobardorum*, Book VI, chapter 40: [Petronax] *hunc Cassinum castrum petiit, atque ad sacrum corpus beati Benedicti patris perveniens, ibi cum aliquibus simplicibus viris iam ante residentibus habitare coepit.*

next to St Paul's basilica, intending to carry them back to Greece as the relics of saints.[87] I cannot resist surmising that the group from Gaul, perhaps frustrated by what they had found (or failed to find) on the top of the mountain, had remembered that just as they left the via Latina to ascend the mountain they had passed the old necropolis of the fortified town of Casinum.[88] Plenty of bones were available there.

Something new can now also be said about Gregory's allusion to Benedict's Rule in Book II of the *Dialogues*. A very recent rereading of Kassius Hallinger's "Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt," proved a wonderful tonic.[89] It is such a splendid example of the "tastend Suchen," the exploring, tentative search after evidence that Pius Engelbert found so lacking in Francis Clark's pages. Hallinger explored every angle he could think of, to see if there were anything in Gregory's life, his works, or his correspondence that betrayed the influence of St Benedict's Rule, and came up with the surprising answer "nothing," apart from the single allusion to it in chapter 36 of Book II:

> Scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit.[90]

For a while I had accepted the thesis of my friend Patrick Verbraken that Gregory was the author of the commentary on I Samuel, and so thought that the references to the Rule in that work showed Gregory's familiarity with it.[91] But many features

[87] *Registrum*, CCSL 140, p. 249, ll. 48-53.

[88] CARETTONI, *Casinum*, pp. 104-105, discusses the Roman necropolis that bordered on the via Latina. Possibly a Carbon 14 testing on a Fleury bone might reveal a dating incompatible with the life span of Benedict.

[89] Published in B. STEIDLE, *Commentationes in Regulam S. Benedicti* [*Studia Anselmiana* 42] (Rome, 1957) pp. 231-319,

[90] SC 260, p. 242, ll. 6-11.

[91] See Paul MEYVAERT, "The Date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings," *Sacris Erudiri*, 23 (1978-1979), pp. 191-216. My comments about Claudius' relationship with Gregory (pp.

about this commentary continued to leave me uncomfortable, and I was relieved when Fr. Adalbert de Vogüé found the historical evidence proving it was not by Gregory, but by Peter of Venosa, a twelfth-century monk of Cava.[92] Hallinger's final reflections, therefore, retain their validity and come close to presenting the truth:

> Hat Gregor die Benediktusregula also wirklich nicht gekannt? Hat er den Kodex, ohne ihn näher zu kennen, nur lobend genannt? War das nur die übliche spätantike Rhetorik, was man späterhin an seinen empfehlenden Worten gar so buchstäblich ernst genommens hat?[93]

The solution, I think, comes from our now knowing that Gregory had made visits to the abbey on the mountain above Casinum. There he was certainly shown a copy of the *regula* Benedict had written, and he no doubt spent a little time browsing in it. So we can answer Hallinger's questions by saying, yes, Gregory had truly seen the Rule in question, but had no deep familiarity with it. When at a later date he came to write his *Dialogues* he remembered this *regula* and felt he could pen a few nice rhetorical compliments about it. But it was a Rule that had played no real part in his own life and his spiritual development, thus explaining why Hallinger had been unable to detect any noticeable traces of its influence. We see thus that the problem of identifying what particular monastic rule Gregory had seen, and then further determining what role diffusion of the

191-201) retain their value. I tried, however, to make the evidence of the Commentary fit with Gregory, much as Clark tries constantly to make other evidence fit his thesis of forgery.

[92] A. DE VOGÜÉ, "L'auteur du commentaire des Rois attribué à Saint Grégoire: un moine de Cava?" *Revue Bénédictine*, 106 (1996), pp. 319-331; the same, "La *Glossa Ordinaria* et le Commentaire des Rois attribué à Grégoire le Grand," *Revue Bénédictine*, 108 (1998), pp. 58-60. Decades ago, before electronic tools were available, I had once asked Patrick Verbraken how we should explain that phrases Gregory was very fond of like *ac si diceret* (86) and *ac si dicat* (56) never appeared in the Commentary on I Samuel, whose author (Claudius, as we supposed) always used *quasi dicat* (104), which Gregory himself never uses.

[93] HALLINGER, "Papst Gregor der Große," (see above n. 79), p. 298.

Dialogues played in disseminating knowledge both about St Benedict and his Rule, represent totally different questions – well worth investigating – but beyond our immediate concern here, which is only with the *Dialogues* as such.[94]

A question remains, however, about whether Gregory consented to let the *Dialogues* begin circulation within his lifetime. In 1988 I had argued that the lack of a dedicatory letter similar to those found accompanying the *Moralia*, the *Regula pastoralis*, the Homilies on the Gospels and the Homilies on Ezechiel, could be taken as a sign that the *Dialogues* had not been published. Fr. De Vogüé responded with an article showing that for the literary genre of *Dialogues* a dedicatory letter did not seem to be the norm, and this being the case, he concluded that Gregory's work had been published, but did not offer any concrete evidence, dating from Gregory's own lifetime, to show that the work was in circulation. Since collecting primary material for a recent article "Medieval Notions of Publication,"[95] I have become acutely aware that evidence proving authorship is not the equivalent of evidence proving publication, and the texts I quote are there to show it. We know from Gregory himself that the pages containing his homilies on Ezechiel languished for eight years in the scrinium before he consented to revise them in preparation for publication. Gregory's statement in the dedicatory letter of the homilies on the Gospels to Secundinus: *Editae in scrinio sanctae ecclesiae nostrae retinentur*, appears to indicate a special category in the scrinium for works considered "published."[96] For this reason the absence of the *Dialogues* from the list of Gregory's works in the Liber Pontificalis, of which Clark makes much, may simply mean that this work had not achieved being ranked in that category, that is, had not been "published." This would also find support in the comments made by my friend Francis Newton,

[94] It seems evident that a full reassessment, already begun in studies like that of Hallinger (above note 89), is needed.

[95] The full title is "Medieval Notions of Publication: the 'Unpublished" *Opus Caroli Regis contra synodum* and the Council of Frankfort (794)," *The Journal of Medieval Latin*, 12 (2002), pp. 78-89.

[96] CCSL 141, p. 2, ll. 31-32.

Professor of Latin at Duke University, about the lack of final polish that the Prologue exhibits in its present state.[97] The letter (Ep. III 50) to Maximian makes it clear that it was Gregory's immediate circle that wanted the work: *Fratres mei, qui mecum familiariter uiuunt, omnimodo me compellunt... scribere.* The only evidence I can find that points to a circulation in Gregory's day – or was it just a personal gift of a single copy he was making? – is the statement of Paul the Deacon that queen Theodelinda of the Lombards received a copy of the *Dialogues* from Gregory. Paul the Deacon's statements should not be too easily dismissed as worthless. He, after all, had stated categorically that the letter – meaning the longest one – of Pelagius II about the matter of the Three Chapters had been written by Gregory while still a deacon, and here he can be proved to have been right.[98] I still stand by the reflections with which I ended my essay responding to Clark in 1988, but see no need to repeat them all here.[99]

A closer reading of the Dialogues has, however, allowed something new to emerge: the vision of a younger Gregory, seated on horseback – a story in his letter to Rusticiana [109] lets us know that his house, turned monastery, had stables – and riding down the old Roman roads on one errand or another, but drawn along the way to visit holy sites, like Benedict's monastery when passing by Casinum, or to seek out hermits with reputations for holiness, like Menas – not unlike, in our own day, the many, even learned clerics, who would stop to visit Padre Pio.

In conclusion, let me simply say that the "Dialogist," a very modern historical novelist, supposedly active in the years 670-680, invented by Francis Clark in the twentieth century in order to remove what he considered a blemish from the record of pope Gregory the Great, can now be safely relegated to the place

[97] I published these in *JEH*, 40 (1989), p. 345, when commenting on Clark's reply to my essay about his work in *JEH* 39.

[98] See Paul MEYVAERT, "A Letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great," in *Gregory the Great. A Symposium.* ed. John C. CAVADINI (University of Notre Dame, 1995), pp. 94-116. Page 109, note 32, provides good proof of how vocabulary can be used to demonstrate authorship.

[99] *JEH* 39, pp. 372-381.

where he belongs, the land of imaginary writers. The testimony of Gregory's letter of 593 to Maximian announcing the work he was composing, joined to his secretary Paterius' quotations from the work already composed and now lying, probably as yet unpublished, in the *scrinium*, provide solid supporting evidence.[100] But the real proof that Gregory and Gregory alone composed the *Dialogues* resides in the work itself. Its vocabulary, from the first words of its Prologue, proves to be that of Gregory, and of him alone.[101] So the Dialogues now confront us, here in the twenty-first century, not as something written to satisfy present-day monastic spiritual aspirations, but as a work from a rather distant past – a past, nevertheless, that if respected in its integrity, can reveal to us some genuine moments in the ever-evolving trajectory of human and religious history.[102]

[100] Paterius, Gregory's secretary, copied down passages from the Commentary on Ezechiel before Gregory undertook his revision of the work. When revising his text Gregory eliminated these passages from the final draft, so they survive only in Paterius' collection. But it is these passages, known only through Paterius, that gave Clark the idea of the existence of a vast hoard of Gregorian snippets present in the archives, ready to be pillaged by his Dialogist. The snippets, however, are merely an integral part of the authentic *Dialogues* text.

[101] In Clark II, p. 402, although he begins by asserting that more are coming to accept his conclusions, ends by comparing himself to the lonely Galileo, spurned by "inquisitorial critics," but, nevertheless convinced he is right, adding as as parting comment: "*...eppur' non è di Gregorio.*" But, alas, Francis Clark, "*è indubitamente di Gregorio.*"

[102] I sincerely thank my friends Giles Constable, Robert Markus and Joaquin Pizarro who read this article at various stages of its production, and made useful suggestions for improvement. I also thank my friend Michael McCormick, whose alert mind proved always stimulating during the many discussions we had about the Dialogues, often to the accompaniment of our favorite Belgian beer. Last, but not least, I owe a special word of thanks to Jennifer Davis, a graduate student in Harvard's History Department, since it was one day over lunch when we were discussing the Dialogues that some comments of hers planted the seed for the approach I took in preparing Appendix A, which provides the basis for my critical appraisal of Francis Clark's theory.

APPENDIX A

I use the Latin text of the Dialogues in the edition by Fr. Adalbert de Vogüé, (Sources Chretiennes, vols. 260 and 265) giving the line number of the chapter involved. I use bold for direct references to the author, to Rome, and italics for references to time. For the full Prologue see Appendix B.

) Lib. 1, prol., linea : 92
Seniorum ualde uenerabilium didici relatione quod narro.

2) Lib. 1, cap. 1, linea : 36
sicut religiosus uir Laurentius perhibet
[Laurentius known to author: cf 3]

3) Lib. 1, cap. 2, linea : 4
De quo quamuis uirtutes multas plurimorum narratio certa uulgauerit, **praedictus tamen Laurentius religiosus uir, *qui nunc superest* et ei ipso in tempore familiarissimus fuit, multa mihi de illo dicere consueuit. Ex quibus ea quae recolo pauca narrabo...**

4) Lib. 1, cap. : 3, linea : 1
Felix qui appellabatur Curuus, quem ipse bene cognouisti, qui eiusdem monasterii *nuper* praepositus fuit, **multa mihi de fratribus eius monasterii admiranda narrabat.** Ex quibus **aliqua quae ad memoriam ueniunt subprimo, quia ad alia festino, sed unum dicam, quod ab eo narratum praetereundum nullo modo aestimo...**

5) Lib. 1, cap. 3, linea : 43
Fortunati uiri uenerabilis, abbatis monasterii quod appellatur Balneum Ciceronis, **aliorum que etiam uirorum uenerabilium didici relatione quod narro...**

6) Lib .1, cap. 4, linea 1-
Vir sanctisimus Equitius nomine in Valeriae partibus pro uitae suae merito apud omnes illic magnae admirationis habebatur, cui **Fortunatus** [see n. 5] isdem familiariter notus fuit.

7) Lib. 1, cap. 4, linea 20-
Eo autem tempore quo malefici **in hac sunt Romana urbe deprehensi,** Basilius qui in magicis operibus primus fuit... [l. 68]... non post longum tempus **in hac Romana urbe,** exardescente zelo Christiani populi, igne crematus est.

8) Lib. 1, cap. 4, linea 84-
Quidam uero Felix nomine, Nursinae prouinciae nobilis, pater **huius Castorii qui *nunc nobiscum* in Romana urbe demoratur...**

9) Lib. 1, cap. 4, linea 235-
Silere non debeo quod de hoc uiro, abbate quondam meo reuerentissimo Valentione [cf. 46] **narrante, cognoui.**

10) Lib. 1, cap. 4, linea 246
Ea etiam quae subiungo, praedicti uenerabilis uiri Fortunati, qui ualde mihi aetate, opere et simplicitate placet, relatione cogniui...

11) Lib. 1, cap. 5, linea : 1
Cuiusdam coepiscopi mei didici relatione quod narro... cui etiam quidam nostri iam prouectioris aetatis, qui ex eisdem sunt partibus, adtestantur.

12) Lib. 1, cap. 7, linea 1-
De uicino nunc loco tibi aliquid narrabo, **quod et uiri uenerabilis Maximiani episcopi et Laurionis quem nosti ueterani monachi, qui uterque *nunc usque superest*,** relatione cognoui.

13) Lib. 1, cap. 8, linea 1-
Eodem quoque tempore uenerandus uir Anastasius, cuius superius memoriam feci, **sanctae Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deseruio,** notarius fuit

14) Lib. 1, cap. 9, linea 1-
...Bonifatius nomine, qui in ea ciuitate quae Ferentis dicitur, episcopatum officio tenuit...Huius multa miracula **is qui *adhuc superest* Gaudentius presbiter** narrat...

15) Lib. 1, cap. 9, linea 165
Nuper quoque de eiusdem loci partibus senex quidam clericus aduenit [Romae], qui ea quae de illo narrat silentio non sunt premenda.

16) Lib. 1, cap. 10, linea 7-
Huius uiri [Fortunatus Tudertinae ecclesiae antistes] familiarissimus fuit **Iulianus nostrae ecclesiae defensor, qui *ante non longum tempus* in hac urbe defunctus est. Cuius ego quoque hoc didici relatione quod narro...**

17) Lib. 1, cap. 10, linea 118-
Neque hoc silere de huius uirtutibus debeo, **quod *ante dies fere duodecim* agnoui. Quidam namque ad me deductus est senex**

pauper, atque, ut mihi senum conlocutio esse semper amabilis solet, studiose hunc unde esset inquisiui.. Qui se de Tudertina ciuitate esse respondit. Cui inquam: "Quaeso te, pater, Fortunatum episcopum nosti?" Qui ait "Noui, et bene noui." Tunc ipse subiunxi: "Dic, rogo, si qua illius miracula cognouisti, et desideranti mihi, qualis uir fuerit, innotesce."

18) Lib. 1, cap. 10, linea 181-
His igitur expletis, studebat adhuc senex de eo et alia narrare. Sed quia nonnulli aderant, ad quos exhortandos occupabar, iamque diei tardior hora incubuerat, facta uenerabilis Fortunati diu mihi audire non licuit, quae audire, si liceat, semper uolo.

19) Lib. 1, cap. 10, linea 186-
Sed die alio isdem senex rem de illo magis adhuc mirabilem narrauit, dicens...

20) Lib. 1, cap. 10, linea 229
Sed libet... adhuc ad Valeriae prouinciae partes narrationis meae uerba reducere, de quibus me eximia ualde miracula ex ore uenerabilis Fortunati, cuius longe superius memoriam feci [cf. above 5-6], contigit audisse. Qui crebro ad me nunc usque ueniens, dum facta mihi ueterum narrat, noua refectione me satiat.

21) Lib. 2, prol. 16-
Huius [Benedicti] ego omnia gesta non didici, sed pauca quae narro quatuor discipulis illius referentibus agnoui: Constantino scilicet, reuerentissimo ualde uiro, qui ei in monasterii regimine successit; Valentiniano quoque, qui multis annis Lateranensi monasterio praefuit; Simplicio, qui congregationem illius post eum tertius rexit; Honoratus etiam, qui *adhuc* cellae eius, in qua prius conuersatus fuerat, praeest.

22) Lib. 2, cap. 8, linea 6-
uicinae ecclesiae presbiter Florentius nomine, huius nostri subdiaconi Florentii auus...

23) Lib. 2, cap. 13, linea 1-
Frater quoque Valentiniani eius monachi cuius superius memoriam feci [see 21] uir erat laicus, sed religious...

24) Lib. 2, cap. 15, linea 25-
Cuius prophetiae mysteria nobis iam facta sunt luce clariora, qui in hac urbe dissoluta moenia, euersas domus, destructas ecclesias turbine cernimus...[linea 30] Quamuis hoc Honoratus eius dis-

cipulus [see above 21] **cuius mihi relatione conpertum est,** nequaquam ex ore illius [Benedicti] audisse se perhibet, sed quia hoc dixerit, dictum sibi a fratribus fuisse testatur.

25) Lib. 2, cap. 17, linea 15
Cuius uocem tunc Theopropus audiuit, **nos autem cernimus, qui destructum *modo* a langobardorum gente eius monasterium scimus** [578?]. Nocturno enim tempore et quiescentibus fratribus, *nuper* illic Langobardi ingressi sunt...

26) Lib. 2, cap. 18, linea 1-
Quodam quoque tempore **Exhilaratus noster, quem ipse conuersum nosti,** [tunc puer, cf. l. 13] transmissus a domino fuerat, ut Dei uiro in monasterium uino plena duo lignea uascula, quae uulgo flascones uocantur, deferret.

27) Lib. 2, cap. 26, linea 1-
Sed neque hoc silendum puto, quod inlustri uiro Aptonio narrante cognoui. Qui aiebat patris sui puerum morbo elefantino fuisse correptum...

28) Lib. 2, cap. 27, linea 1-
Neque illud taceam, quod **eius discipulus, Peregrinus nomine, narrare consueuerat.** [l. 18] **...Sed ad ea nunc redeam, quae eius discipulis in libri huius exordio praedictis referentibus agnoui.**

29) Lib. 3, cap. 2, linea 1-
Gothorum tempore, dum **Iohannes uir beatissimus, huius Romanae ecclesiae pontifex,** ad Iustinum seniorem principem pergeret...

30) Lib. 3, cap. 2, linea 22-
De quo etiam illud mirabile **a nostris senioribus narrari solet...**

31) Lib. 3, cap. 3, linea 1-
Post non multum uero temporis, exigente causa Gothorum, **uir quoque beatissimus Agapitus, huius sanctae Romanae ecclesiae pontifex, cui Deo dispensante deseruio,** ad Iustinianum principem accessit.

32) Lib. 3, cap. 6, linea 1-
Neque hoc...sileam, quod **multi *nunc* qui *hic* de Narniensi ciuitate *adsunt* mihi sedulo testificantur.**

33) Lib. 3, cap. 8, linea 1-
Vir quoque uenerabilis uitae Constantius Aquini episcopus fuit, qui ***nuper* prodecessoris mei tempore beatae memoriae Iohannis papae** defunctus est.

34) Lib. 3, cap. 9, linea 1-
neque hoc sileam, **quod narrante uiro uenerabili Venantio, Lunensi episcopo, me *ante biduum* contigit agnouisse**

35) Lib. 3, cap. 10, linea 1-
Huius quoque uenerabilis **uiri Venantii episcopi aliud miraculum relatione cognoui**, quod in Placentina urbe perhibet gestum quod in Placentina urbe perhibet gestum. **Quod uir quoque ueracissimus Iohannes, in hac *modo* Romana ciuitate locum praefectorum seruans**, qui in eadem Placentina urbe est ortus et nutritus, ita ut episcopus memorat quia gestum fuerit adtestatur. [On this John cf. IV.54]

36) Lib. 3, cap 11, linea 31-
De quo etiam uiro aliud miraculum, **Venantio Lunensi episcopo narrante, cognoui.**

37) Lib. 3, cap. 12, linea 4-
quidam clericus senex, ***qui adhuc superest*** eidem rei praesto se fuisse testatur dicens...

38) Lib. 3, cap. 13, linea 1-
***Nuper* quoque Floridus uenerabilis uitae episcopus narrauit** quoddam memorabile ualde miraculum dicens...

39) Lib. 3, cap. 14, linea 1-
Prioribus quoque temporibus Gothorum fuit iuxta Spolitanam urbem uir uitae uenerabilis, Isaac nominee, qui usque ad extrema paene Gothorum tempora peruenit. **Quem nostrorum multi nouerunt, et maxime sacra uirgo Gregoria, quae *nunc* in hac Romana urbe iuxta ecclesiam beatae Mariae... habitat.** [l. 12]. **Multa autem de eodem uiro, narrante uenerabili patre Eleutherio** [cf. n. 45], **agnoui**...

40) Lib. 3, cap. 15, linea 1-
Neque hoc sileam, **quod ex regione eadem uenerabilis uiri Sanctuli prebiteri narratione cognoui,** de cuius uerbis ipse non dubitas, quia eius uitam fidemque minime ignoras,

41) Lib. 3, cap. 16, linea 1-
Nuper quoque in parte Campaniae uir ualde uenerabilis, Martinus nomine, in monte Marsico solitariam uitam duxit... **Quem multi ex nostris nouerunt, eiusque actibus praesentes extiterunt. De quo multa ipse, et beatae memoriae papa Pelagio decessore meo et aliis religiosissimis uiris narrantibus, agnoui.**

42) Lib. 3, cap. 18, linea 1-
Frater quidam *mecum est in monasterio* conuersatus, in scriptura sancta studiossisimus, qui me aetate praeibat et ex multis quae nesciebam me aedificare consueuerat. Huius itaque narratione didici quod fuit quidam in Campaniae partibus...

43) Lib. 3, cap. 19, linea 2-
...*nuper* Iohannes tribunus relatione sua me docuit, quod Pronuulfus comes, cum ilico adesset, se cum rege Authari... Praedictus tribunus narrauit dicens, quia ***ante hoc fere quinquennium,* quando apud hanc Romanam urbem alueum suum Tiberis egressus est, tantumque crescens ut eius unda super muros urbis influeret atque in ea maximas regiones occuparet,** apud Veronensem urbem fluuius Atesis ... [inundation of 589]

44) Lib. 3, cap. 20, linea 1-
Quidam, qui *nobiscum sunt*, rem quam narro testantur, quod uir uenerabilis, Stephanus nominee, Valeriae prouinciae presbiter fuit, **huius nostri Bonifatii diaconi atque dispensatoris ecclesiae agnatione proximus.** Qui quadam die...

45) Lib. 3, cap. 21, linea 1-
Rei namque, quam narro, uir sanctissimus **Eleutherius** senex pater, cuius superius memoriam feci, [supra n. 39] testis exstitit, **mihique hoc intimare curauit,** quod in Spolitana urbe...

46) Lib. 3, cap. 22, linea 1-
In Valeriae namque prouincia res est haec gesta, quam narro, **mihique beatae memoriae abbatis mei Valentionis** [cf. 9] **relatione cognita.**

47) Lib. 3, cap. 23, linea 1-
Praestinae urbi mons praeeminet, in quo beati Petri apostoli monasterium situm est uirorum Dei. **Quorum relatione *adhuc in monasterio* positum audisse me contigit** magnum hoc quod narro miraculum...

48) Lib. 3, cap. 23, linea 42-
quia hoc quod praedixi apud Praenestinam urbem in beati Petri apostoli monasterio gestum est, uisne aliquid etiam **in hac urbe de eius ecclesiae custodibus, ubi sacratissimum corpus illius est positum** audire?

49) Lib. 3, cap. 24, linea 1-
***Adhuc supersunt* aliqui, qui Theodorum eius ecclesiae custodem nouerunt...**

50) Lib. 3, cap. 25, linea 1-,
Alius illic ***non ante longa tempora***, sicut nostri seniores ferunt...

51) Lib. 3, cap. 26, linea 1-
Nuper in Samnii prouincia quidam uenerandus uir, Menas nomine, solitariam uitam ducebat, qui, **nostrorum multis cognitus**, ***ante hoc fere decennium*** defunctus [c. 683/84]. De cuius operas narratione unum auctorem non infero, quia paene tot mihi in eius uita testes sunt, quot Samnii prouinciam nouerunt.

52) Lib. 3, cap. 27, linea 1-
Nam ***ante hos fere annos quindecim***, sicut hii testantur qui interesse potuerunt....

53) Lib. 3, cap. 29, linea 3-
...**unum narro, quod per Bonifatium, monasterii mei monachi, qui *usque ante quadriennium* cum Langobardis fuit, adhuc *ante triduum* agnoui.**

54) Lib. 3, cap. 30, linea 1-
Sed neque hoc sileam, quod ad eiusdem arrianae hereseos damnationem **in hac quoque urbe *ante biennium*** pietas superna monstrauit.

55) Lib. 3, cap. 31, linea 1-
Sicut multorum qui ab Hispaniarum partibus ueniunt relatione cognouimus, *nuper* Herminigildus rex, Leuuigildi regis Wisigotharum filius, ab arriana herese ad catholicam fidem, uiro reuerentissimo Leandro Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitiis familiariter iuncto, praedicante, conuersus est.

56) Lib. 3, cap. 33, linea 1-
Is autem, cuius superius memoriam feci, **Eleutherius**, pater monasterii beati euangelistae Marci quod in Spolitanae urbis pomeriis situm est, **diu mecum est in hac urbe in meo monasterio conuersatus, ibique defunctus est.** ...[l. 9-] Huius ergo aliquod miraculum narro, quod **inquisitus mihi simpliciter et ipse fatebatur.**

[linea 51-81] The power of Eleutherius' prayer I experienced myself. For at one time Easter Day, while I was still in my monastery, approached when I was suffering sharp intestinal pains and such continuous pangs of hunger through the hours that I thought death was approaching – the sickness medical men, using a Greek word, call sincopin – and unless the brethren frequently brought me food it seemed that my vital spirit

would ebb away. And on Holy Saturday when everyone, even children, fasted and I could not fast I became even more dejected by sadness than by my infirmity.

My sad spirit, however, soon found a solution, to take Eleutherius secretly to the oratory and there beg him through his prayers to beseech God to grant me strength to fast that day. And so it was done; as soon as we entered the oratory and I made my humble request he gave himself up tearfully to prayer, and after concluding his prayer left the oratory. But the voice of his blessing brought such strength to my stomach that I forgot all about sickness and food.

I began then to wonder what had happened to me, compared to what I had been. For when I recalled my infirmity, I found I was experiencing nothing of that nature now, my mind was occupied with my monastery's affairs, and my sickness was forgotten. And if, as I have already said, my sickness came back to mind, feeling myself so strong, I wondered whether I had not partaken of some food. When evening came I felt myself so strong that had I wished I could have prolonged the fast to the following day. And so it happened that my own experience provided proof of the veracity of those events concerning him of which I myself had not been a witness.

57) Lib. 3, cap. 35, l. 1-

Floridus Tifernae Tiberinae episcopus cuius ueritatis atque sanctitatis est, dilectioni tuae incognitum non est. **Hic mihi esse apud se presbiterum quemdam Amantium nomine, praecipuae simplicitatis narrauit uirum...** [linea 26-] **Sed sicut et prius a reuerentissimo Florido epicopo, qui tunc cum praedicto presbitero illic manebat, et post a puero, qui nocte eadem aegrotantibus seruiebat, subtiliter agnoui...**

58) Lib. 3, cap. 36, linea 1-

Neque hoc silendum puto, quod omnipotens Deus super **Maximianum** famulum suum, ***nunc*** Siracusanum episcopum, ***tunc*** **autem mei monasterii patrem, dignatus est monstare miraculum. Nam dum iussione pontificis mei in Constantinopolitanae urbis palatio responsis ecclesiasticis deseruirem, illic ad me isdem uenerabilis Maximianus, caritate exigente, cum fratribus uenit. Qui cum ad monasterium meum Romam rediret...**

59) Lib. 3 , cap. 37, linea 1-

Ante dies quoque fere quadraginta **uidisti apud me eum, cuius superius memoriam feci, uenerabilis uitae presbiterum,**

Sanctulum nomine, qui ad me ex Nursiae prouincia annis singulis uenire consueuit. Sed ex eadem prouincia quidam monachus *ante triduum* uenit, qui grauis nuntii moerore me perculit, quia eundem uirum obisse nuntiauit. Huis ergo uiri...

60) Lib. 3, cap. 38, linea 2-
Redemptum, Ferentinae episcopum, uitae uenerabilis uirum, qui *ante hos fere annos septem* ex hoc mundo migrauit, tua dilectio cognitum habuit. Hic, sicut mihi *adhuc in monasterio posito* ualde familiariter iungebatur, hoc quod Iohannis iunioris prodecessoris mei tempore de mundi fine cognouerat, sicut longe lateque claruerat, a me requisitus mihi ipse narrabat. Aiebat namque...

61) Lib. 4, cap. 8, linea 1-
In secundo namque huius operis libro iam fatus sum quod uir uenerabilis Benedictus, sicut a fidelibus eius discipulis agnoui, longe a Capuana urbe positus...

62) Lib. 4, cap. 9, linea 1-
Eisdem quoque discipulis illius narrantibus, didici quia duo nobiles uiri...

63) Lib.4, cap. 10, linea 1-
Quidam autem religiosus atque fidelissimus uir adhuc mihi *in monasterio posito* narrauit, quod aliqui...

64) Lib. 4, cap. 11, linea 1-
Adhuc *in monasterio meo positus*, cuiusdam ualde uenerabilis uiri relatione cognoui quod dico. Aiebat enim

65) Lib. 4, cap. 12, linea 1-
Sed neque hoc sileam, quod uir uenerabilis abbas Stephanus, qui *non longe ante hoc* in hac urbe defunctus est, quem etiam ipse bene nosti, in eadem prouincia Nursiae contigisse referebat.

66) Lib. 4, cap. 13, linea 1-
Qua de re neque hoc sileam, quod Probus omnipotentis Dei famulus, qui *nunc* in hac urbe monasterio praesto est, quod appelatur Renati, de Probo patruo suo, Reatinae ciuitatis episcopo, mihi narrare consueuit, dicens quia...[l. 17-] unus ei tantummodo paruulus relictus est puer, quem *nunc* quoque praedictus Probus adserit superesse.

67) Lib. 4, cap. 14, linea 1-
Interea neque hoc silendum arbitror, quod mihi personarum grauium atque fidelium est relatione conpertum. Gothorum

namque temporibus Galla, **huius urbis** nobilissima puella, Symmachi consulis ac patricii filia...[l. 48-] Quod factum ***nunc usque*** in eodem monasterio manet memorabile... iuueniores *quae nunc sunt* sanctimoniales uirgines...

68) Lib. 4, cap. 15, linea 5-
Vnde in omeliis euangelii iam narasse me memini, [Hom. 15.5] quod in ea portico, quae euntibus ad ecclesiam beati Clementis est peruia, fuit quidam, Seruulus nomine, **cuius te quoque non ambigo meminisse... quem longa aegritudo dissoluerat; nam ex quo illum scire potuimus usque ad finem uitae paralyticus iacebat...**[l. 39-] **Cui rei monachus noster interfuit, qui *nunc usque* uiuit...**

69) Lib. 4, cap. 16, linea 1-
In eisdem quoque omeliis [Hom. 40.11] **rem narasse me recolo, cui Speciosus conpresbiter meus, qui hanc nouerat, me narrante adtestatus est. Eo namque tempore quo monasterium petii anus quaedam Redempta nomine... in urbe hac iuxta beatae Mariae... ecclesiam manebat...**[l. 10-] **Huic autem Redemptae duae in eodem habitu discipulae erant: una nomine Romula, et altera *quae nunc adhuc superest* quam quidem facie scio, sed nomine nescio.**

70) Lib. 4, cap. 17, linea 3-
Unde et hoc, quod de Tarsilla amita mea in omeliis euangelii dixisse me recolo, replicabo [Hom. 38.15].

71) Lib. 4, cap. 18, linea 1-
Sed neque hoc sileo, quod praedictus Probus Dei famulus [see n. 66] **de sorore sua, Musa nomine, puella parua narrare consueuit, dicens...**

72) Lib. 4, cap. 19, linea 7-
Nam quidam uir cunctis in hac urbe notissimus *ante triennium* filium habuit annorum, sicut arbitror, quinque...

73) Lib.4, cap.20, linea 1-
Praedicto etenim Probo aliisque religiosis uiris narrantibus agnoui ea quae indicare audientibus de uenerabili patre Stephano in omeliis euangelii curaui. [cf. Hom. 35.8] Fuit etenim uir...

74) Lib. 4, cap. 22, linea 1-
Vitae namque uenerabilis Valentio, qui post in hac Romana urbe mihi, sicut nosti, meoque monasterio praefuit, prius in

Valeriae prouincia suum monasterium rexit. In quo dum Langobardi saeuientes uenissent, sicut eius narratione didici, duos eius monachos in ramis unius arboris suspenderunt. Qui suspensi eodem die defuncti sunt.

75) Lib. 4, cap. 23, linea 1-
Quibusdam religiosis quoque uiris adtestantibus, adhuc *in monasterio positus* agnoui quod hoc Langobardorum tempore iuxta in hac prouincia quae Sura nominatur quidam monasterii pater... Suranus nomine fuerit...

76) Lib. 4, cap. 27, linea 8-
Nam quia uis animae aliquando subtilitate sua ea quae sunt uentura cogniscit, patet ex eo quod Cumquodeus aduocatus, qui in hac urbe *ante biduum* lateris dolore defunctus est, ante paululum quam moreretur...

77) Lib. 4, cap. 27, linea 29-
In monasterio etenim meo, quidam frater *ante decennium* Gerontius dicebatur, qui cum graui molestia corporis fuisset depressus...

78) Lib. 4, cap. 27, linea 48-
In ea quoque mortalitate quae *ante triennium* hanc urbem uehementissima clade uastauit, in Portuensis ciuitatis monasterio Mellitus dictus est monachus... quod... Felix eiusdem ciuitatis episcopus audiens, cuius et haec relatione cognoui, ad eum accedere studuit...

79) Lib. 4, cap. 27, linea 77-
Ammonium namque monasterii mei monachum bene nosti. Qui dum esset in saeculari habitu constitutus, Valeriani huius urbis aduocati naturalem filiam in coniugio sortitus, eius obsequiis sedule atque incessanter adhaerebat, et quaeque in eius domo agebatur nouerat. Qui mihi iam *in monasterio positus* narrauit, quod in ea mortalitate, quae patricii Narse temporibus hanc urbem uehementer adflixit, [571 AD] in domo praedicti Valeriani puer Armentarius fuit...

80) Lib. 4, cap. 28, linea 2-
neque hoc silendum est, quod de Theophanio Centumcellensis urbis comite, *in eadem urbe positus* multis adstantibus agnoui...

81) Lib. 4, cap. 28, linea 32-
Quod factum dum, narrante me in omeliis [Hom. 36.13], infirmis quibusdam uenisset in dubium, die quadam, sedente

me in conuentu nobilium, ipsi artifices qui in sepulcro illius marmor mutauerant adfuerunt, aliquid me de propria causa rogaturi. Quos ego de eodem miraculo coram clero, nobilibus ac plebe requisiui. Qui et eadem odoris fragrantia miro modo se repletos fuisse testati sunt, et quaedam alia in augmento miraculi, quae nunc narrare longum existimo, de eodem sepulcro eius addiderunt.

82) Lib. 4, cap. 31, linea 2-
operae pretium credo, si ea quae mihi a uiris fidelibus sunt digesta narrauero. Iulianus namque huius Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deseruio, secundus defensor, qui *ante fere annos septem* defunctus est, ad me adhuc *in monasterio positum* crebro ueniebat, mecumque conloqui de animae utilitate consueuerat. Hic itaque mihi quadam die narrauit, dicens...

83) Lib. 4, cap. 32, linea 1-
Eo quoque tempore quo primum remotae uitae desideriis anhelebam, quidam honestus senex, Deusdedit nomine, ualde huius urbis nobilibus amicus, mihi quoque in amicitiis sedule iungebatur. Qui mihi narrabat, dicens...

84) Lib. 4, cap. 33, linea 1-
Terribile etiam quiddam in Valeriae prouincia contigisse uir uitae uenerabilis Maximianus Siracusanus episcopus, qui diu in hac urbe meo monasterio praefuit, narrare consueuit dicens...

85) Lib. 4, cap. 35, linea 1-
Nam quidam noster religiosus uir uitae ualde laudabilis, cum *ante quadriennium* moreretur, sicut religiosi alii qui praesentes fuere testati sunt...

86) Lib. 4, cap. 36, linea 4-
..uir uitae uenerabilis Eleutherius senex, de quo praecedente libro multa narraui [see n. 39, 45, 56], in monasterio suo germanum fratrem Iohannem nomine se habuisse perhibuit...

87) Lib. 4, cap. 36, linea 40-
Sed neque hoc sileam, quod dum *adhuc laicus* uiuerem atque in domo mea, quae mihi in hac urbe ex iure patris obuenerat, manerem, de quibusdam uicinis meis me contigit agnouisse. Quaedam namque iuxta me uidua Galla dicebatur. Haec Eumorphium nomine iuuenem filium habebat, a quo non longe quidam Stephanus, qui in numero optio fuit, habitabat.

88) Lib. 4, cap. 37, linea 13-
quidam Illiricianus monachus, qui in hac urbe *mecum in monasterio* uiuebat, mihi narrare consueuerat quia quodam tempore, cum adhuc in heremo moraretur, agnouerit quod Petrus quidam monachus ex regione ortus Iberiae...

89) Lib. 4, cap. 37, linea 37-
Nam inlustris uir Stephanus, quem bene nosti, de semetipso mihi narrare consueuerat quia in Constantinopolitana urbe pro quadam causa demoratus, molestia corporis superueniente, defunctus est ...

90) Lib. 4, cap. 37, linea 52-
Ante triennium quoque in hac pestilentia **quae hanc urbem** clade uehementissima depopulauit... Stephanus isdem defunctus est. Quidem uero miles **in hac eadem nostra urbe** persussus ad extrema peruenit...

91) Lib. 4, cap. 37, linea 84-
Qui dum requireret cur ita esset... ea se dixit audisse **quae nos, qui eum in hac ecclesiastica domo nouimus, scientes eius acta recolimus.**

92) Lib. 4, cap. 38, linea 1-
Sic etiam **quidam iuxta nos, Deusdedit nomine, religiosus habitabat,** qui calceamenta solebat operari...

93) Lib. 4, cap. 40, linea 6-
Nam is de quo in omeliis coram populo iam narasse me memini, inquietus ualde Theodorus nomine puer fuit, qui in meum monasterium fratrem suum necessitate magis quam uoluntate secutus est. Cui nimirum grauis erat si quis pro sua aliquid salute loqueretur... [l. 14-] In hac autem pestilentia, **quae nuper huius urbis populum magna ex parte consumpsit,** percussus in inguine est perductus ad mortem...

94) Lib. 4, cap. 40, linea 47-
At contra Crisaurius, **sicut Probus propinquus illius, cuius iam superius memoriam feci narrare consueuit** [see n. 66, 71], uir in hoc mundo ualde diues fuit...

95) Lib. 4, cap. 40, linea 80-
Est etiam *nunc apud nos* Athanasius, Isauriae presbiter, qui diebus suis Iconii rem terribilem narrat euenisse...

96) Lib. 4, cap. 42, linea 1-
Nam cum adhuc essem *iuuenculus atque in laico habitu constitutus*, narrari a maioribus atque scientibus audiui quod Pascasius huius apostolicae sedis diaconus, cuius apud nos rectissimi et luculenti de sancto Spiritu libri extant, mirae sanctitatis uir fuit...[Gregory (c. 540-604) refers to events c. 511/514].

97) Lib. 4, cap. 49, linea 4-
Nam quidam *mecum in monasterio* frater Antonius nomine uiuebat, qui multis cotidianis lacrimis ad gaudia patriae caelestis anhelebat...

98) Lib. 4, eap. 49, linea 20-
Alius etiam frater in eodem monasterio Merulus dicebatur, uehementer lacrimis atque elemosinis intentus... [l. 28] ad cuius sepulcrum dum Petrus qui *nunc* monasterio praeest, sibi sepulturam facere post annos quatuordecim uoluisset, tanta, ut adserit, de eodem sepulcro illius fragrantia suauitatis emanauit...

99) Lib. 4, cap. 49, linea 35-
Alius quoque in eodem monasterio Iohannes dictus est magnae indolis adolescens, qui aetatem suam intellectu et humilitate, dulcedine et grauitate transiebat...

100) Lib. 4, cap. 49, linea 46-
Ante hoc autem triennium, cum quidam frater fuisset mortuus atque in eiusdem monasterii cymiterio a nobis sepultus, cunctis nobis ab eodem cymiterio exeuntibus, isdem Iohannes [n. 113] sicut postmodum pallens et tremens indicauit, illic nobis discedentibus inuentus...

101) Lib. 4, cap. 51, linea 1-
Sicut cuidam nostro *nuper* certum est contigisse, qui dum somnia uehementer adtenderet, ei per somnium longa spatia huius uitae pomissa sunt [but he then died suddenly.]

102) Lib. 4, cap. 54, linea 1-,
Iohannes quoque uir magnificus, in hac urbe locum praefectorum *seruans*, cuius ueritatis atque grauitatis sit nouimus. Qui mihi testatus est Valerianum patricium in ciuitate quae Brixa dicitur fuisse defunctum...

103) Lib. 4, cap. 55, linea 1-
Adest quoque in praesenti uenerabilis frater Venantius, Lunensis episcopus, [cf. 34] et magnificus Liberius, uir nobilissimus

atque ueracissimus, qui se scire suosque homines interfuisse testantur ei rei, quam narrant nuper in Genuensi urbe contigisse. Ibi namque, ut dicunt...

104) Lib. 4, cap. 56, linea 1-
Nam quid quoque in hac urbe contigerit, tinctorum qui hic habitant plurimi testantur, quod quidam artis eorum primus, cum defunctus fuisset...

105) Lib. 4, cap. 57, linea 7-
Nam praedictus Felix episcopus [cf. 78] a quodam uenerabilis uitae presbitero qui usque ***ante biennium*** uixit et in diocesi Centumcellensis urbis habitauit...

106) Lib. 4, cap. 57, linea 49-
Nor do I think I should remain silent about an occurrence in my monastery just over three years ago. A certain monk named Justus was skilled in the medical art, and while living in the monastery gave attentive care to me during my constant illnesses. But he, falling ill, was himself at death's door, and in his own sickness was cared for by a natural brother, named Copiosus, who today earns his living in this city by practicing the art of medicine. This Justus, when he recognized the end was near, let his brother Copiosus know that he secretly possessed three gold pieces. This could not be concealed from the brethren, who made a careful search and, going through all his medications, found the three gold pieces hidden in one of them.

When this was told to me, I found I could not calmly bear such an evil from a brother who had lived with us in the community; the rule of our monastery had always been that the brethren should so live in common that none would have any personal possessions. Grievously stricken, I began to consider what I should do by way of remedy for the dying brother, and what lesson I should provide for the living brethren. I therefore caused Pretiosus, the monastery's prior, to come to me and said to him: "let none of the brethren visit him, nor any one of them offer him words of consolation. But when close to death and asking for the brethren, let his natural brother tell him that because of the money he had secretly possessed, he is held in abhorrence by all the brethren; in dying, sorrow may pierce his mind because of his fault, and purge it of the sin he committed. Once dead, his body was not to be placed with those of the brethren. Instead a pit was to be made in the dungheap and his body thrown into it, and likewise the three gold pieces, while all

loudly exclaimed "take your money with you to perdition," then covering him over with earth. In this way I accomplished two things, one for the dead man, the other as profit for the living brethren, since his sorrow as he died would liberate him from his fault, while such a condemnation of avarice would prevent his brethren from falling into fault.

And so it was done. For when that monk was at the point of death, anxiously seeking to recommend himself to the brethren, none of whom would visit or speak with him, his natural brother told him why they all abhorred him. He then lamented greatly about his guilt, and in that very act departed from his body, and was buried as I have described. Then all the brethren, shaken by such a sentence, began individually to bring into the open even the smallest and most trivial things, including things they were entitled by the rule to have, greatly fearing that they might be holding things for which they could be blamed. Thirty days after his death, my soul began to feel compassionate towards the dead brother, and I began to think with great sorrow about his sufferings, and to wonder if there might be a remedy that would free him. So again I called Pretiosus, prior of our monastery, and said to him sadly: "Already it has been a long time that our brother who died has been tormented by fire. We must in charity do something for him and seek, in so far as we can, to liberate him. Go now and beginning today, for thirty continuous days offer the sacrifice (of the Mass) for him, making sure that not a single day passes without the sacred host being offered for his forgiveness." Pretiosus left and obeyed [my instructions].

I was absorbed in other matters and not counting the days when that brother who had died appeared one night in a vision to his natural brother Copiosus who, when he saw him asked "What is it brother? How are you?." And he replied "up to now all was not well, but now I am well because today I received communion." Copiosus went immediately to tell the brethren in the monastery. They carefully calculated the days and found that this was the very day when the thirty oblations [of the sacrifice] reached completion. Copiosus had been ignorant of what the brethren were doing for him [Justus], and they had been ignorant that Copiosus had seen him. The coincidence of Copiosus' vision with the completion of the Mass offerings showed clearly that it was through the saving sacrifice of the Mass that the deceased brother had been freed from his suffering.

107) Lib. 4, cap. 59, linea 9-
Agatho etenim Panormitanus episcopus, **sicut fideles mihi ac religiosi uiri multi testati sunt atque testantur, cum beatae memoriae decessoris mei tempore iussus esset ut Romam ueniret**, uim nimiae tempestatis pertulit, ita ut se ex tanto undarum periculo euadere posse diffideret. **Nauta** uero illius, **Varaca** nomine, **qui *nunc* eiusdem ecclesiae clericatus officio fungitur**, post nauem carabum regebat...

108) Gregory, *Registrum*, Epistola III.50, of July 593
Gregorius Maximiano episcopo Syracusis
Fratres mei, qui mecum familiariter uiuunt, omnimodo me compellunt aliqua de miraculis patrum, quae in Italia facta audiuimus, sub breuitate scribere. Ad quam rem solacio uestrae caritatis uehementer indigeo, ut quaequae uobis ad memoriam redeunt, quaeque cognouisse uos contigit, mihi breuiter indicetis. De domno enim Nonnoso abbate, qui iuxta domnum Anastasium de Pentumis fuit, aliqua retulisse te memini, quae obliuioni mandaui. Et hoc ergo et si qua sunt alia tuis peto epistulis imprimi, et mihi sub celeritate transmitti, si tamen ad me ipsum non proferas.

109) Gregory, *Registrum*, Epistola XI.26, of February 601, to the Roman Patrician, Rusticiana, in Constantinople. [Only the section of the letter relating to Gregory's monastery of St Andrewis quoted here]:

... I need make no comment regarding the alms you made to the monastery of the blessed Apostle Andrew since it is written "Hide your alms in the bossom of the poor man, and there it shall pray for you" (Ecclus. 29.15). If a good deed carries its own voice to the secret ears of God, then the good deed you have done cries aloud, whether I make comments about it or not. I need only point out that from the number of miracles, of cures, of protections provided which the monks in that monastery of the said Apostle received, one might well conclude that he himself was, in a special way, abbot there. And to give you just a few instances out of many, of things I learned from the abbot and prior, two brethren were sent out one day to buy something for the monastery, the younger one more capable, the older one to keep guard over the younger. The one who was supposed to be guardian of the younger one stole some of the money they had received to make the purchase, without the other being aware of this. No sooner had they returned to the monastery, even before reaching the door of the church, than the devil seized the one

who had stolen and began to vex him. And after the demon had left the brethren who crowded around asked whether he had perhaps stolen from what he had received. He denied this and was again immediately tormented. Once that was over and being asked again he again denied, and once more he was assaulted. Eight times he denied and eight times the devil assaulted him. But after denying the eighth time he admitted how many coins he had stolen. Then repenting he prostrated himself and confessed that he had sinned. After which the demon tormented him no more.

At another time on the feast-day of the Apostle [30 November] while the brethren were resting in the middle of the day a brother suddenly opening his eyes found he was blind and began to tremble and utter loud cries declaring that he could not tolerate what he was suffering. The brethren ran to him and found him trembling and blind, though his eyes were wide open, and he seemed unconscious of those around him, and lacked the feeling of what was taking place outside of him. They lifted him up in their arms and laid him down near the altar of St Andrew and there prostrated themselves in prayer for him. And almost immediately he came back to himself, and explained what he had undergone, namely how an old man had appeared and set a black dog to maul him, saying "why did you want to flee from this monastery?" "And when it seemed I could not escape from the dog's bites, some monks came and pleaded with the old man for me. And immediately he ordered the dog to depart, and thereupon I returned to myself." And he confessed that he had decided to leave the monastery on the very day this happened to him.

Another monk also wanted secretly to leave that same monastery. And while he was turning this over in his mind on entering the oratory he was immediately delivered to a demon and most sorely vexed. But if he left the oratory the demon also left him and he suffered no vexation. But every time he tried to enter the oratory he was handed over to the evil spirit and vexed. And after this had happened many times he confessed that his fault had been thinking about leaving the monastery. Then the brethren together committed themselves to pray for him during three days, and in this manner he was cured and the evil spirit never approached him again. And he said that while he was being tormented he had seen the same Apostle [Andrew] and been reproached by him for wishing to depart [from the monastery].

Two other brothers fled from this same monastery, but before leaving dropped hints to others that they intended to travel along

the Appian Way towards Jerusalem. But once outside they deviated from their announced itinerary, and in order to escape detection from pursuers hid in some caves near the Flaminian Gate. When evening came and it was discovered that they were missing from the community, some of their brethren mounted horses and left the city by the gate of Metronus, so as to catch up with them along the Latin or Appian way. It suddenly occurred to them, however, that they should direct their search along the Salarian way. Not finding them there, they decided to re-enter the city by the Flaminnian Gate. As soon as the horses came near the caves where the brothers were hiding, however, they stood their ground and refused to budge despite urging and whipping. The monks pursuing thought such a unusual behavior must have a mysterious cause and, examining the caves more closely, saw that their opening was blocked by piles of masonry. Since their horses would not move they dismounted, removed some of the masonry from the opening, and entering into the dark recess found the bewildered fugitives inside. On being returned to the monastery they were found much improved through this miracle, so that in fact it could be said that to have fled for a short while from the monastery had profited them.

I have told you these things so that your excellency may know to whose oratory you bestowed your alms...

APPENDIX B

The Prologue to the *Dialogues*

The preparation of the critical edition of the *Opus Caroli Regis contra synodum*, (published by the Monumenta Germaniae Historica in 1998) taught me that it paid to undertake a meticulous search of an author's vocabulary, seeking to detect his fondness for certain words, phrases and stylistic idiosyncrasies. Since then it has occurred to me that the Prologue to the *Dialogues* deserved a similar intense scrutiny. Reading this Prologue over the decades had always left me with the strong impression that I was reading authentic Gregory. In view of Francis Clark's claims, however, rejecting part of it as inauthentic, it now becomes intriguing to see what a meticulous search might reveal. I set out simply to discover where the evidence would lead. This kind of search can be time-consuming, since it involves a comparison of

Gregory's use of a word, or a phrase, or a given combination of words with the usages of other writers. I conducted my search on the basis of the CD-ROM known as CLCLT 2, prepared by CETEDOC, the electronic research center of Louvain University, and published by Brepols in 1994. It contains the works of the main Latin Fathers (Augustine, Ambrose, Cyprian, Jerome, Fulgentius , Gregory the Great, Gregory of Elvira, Peter Chrysologus, Tertullian, etc.), and the program allows one to exclude later medieval Latin writers from the search – Bede however, who is post-Gregory, is included among the Patres, and so one needs to take this into account, although, as I discovered, it often helps to bring out what an assiduous reader of Gregory Bede had become, constantly adopting his vocabulary and thoughts. In the CETEDOC system each author's work has been divided into *sententiae*, allowing one to estimate the total space Gregory occupies within the whole. Since the number of *sententiae* for all the Latin Fathers together is 753,900, and Gregory's number, taken alone, is 58,553, this indicates that he occupies a little less than 13% of the total. Keeping this in mind can be important when studying individual words. A good example is *tumultibus*, occurring once in Augustine, and Ruricius of Limoges,[103] but 27 times in Gregory (12 times in Bede): I therefore present it as Gregory 27 / 2 (Bede 12). One immediately spots that with Gregory the word has acquired a host of new psychological and other connotations (*temptationum tumultibus, cogitationum tumultibus, in corde tumultibus, desideriorum tumultibus, carnis tumultibus, curarum tumultibus,* etc.), explaining why it can come more easily from his pen. Its presence in the Prologue thus becomes a small indication of Gregorian authorship, particularly when combined with all the other Gregorian features that are present there. After doing this search [which is still in progress], I have now not the slightest doubt that the Prologue was written by Gregory, and that, therefore, what follows on this Prologue is also his. The most telling sample found was the phrase in [4] "*et post tam pulchram quietis suae speciem terreni actus puluere foedatur*" which so closely matches the thoughts expressed in Books 4 and 8 of the Moralia: "*turpi strepitu in corde speciem pulchrae quietis foedat*" (Book 4) and "*aut terrenis actibus dediti, puluere conspergunturˮ* (Book 8). Francis Clark (Clark II, p. 81, n. 14) quotes Marc Doucet saying "enracinement n'est pas authenti-

[103] Augustine: *ideo iam turbabat tantis tumultibus ciuitatem*; Ruricius of Limoges: *ut tumultibus temporis huius uel necessitatibus*; Julian of Toledo [post-Gregory]: *occupato mihi diuersis negotiorum tumultibus.*

cité." I would suggest that what we have here is "enracinement au point ou le doute devient impossible".

[1] Quadam die, nimiis quorumdam **saecularium tumultibus depressus**, quibus in suis negotiis plerumque cogimur soluere etiam quod nos certum est non debere, **secretum locum petii amicum moerori**, ubi **omne quod de mea mihi occupatione displicebat** se patenter ostenderet et cuncta quae infligere dolorem consueuerant congesta ante oculos **licenter** uenirent.

– ***tumultibus***: Gregory 27 / 2 (Bede 12).
– *nullis procul dubio in corde* ***tumultibus premuntur*** (Moral. IV.30, l. 66); *terrenarum rerum* ***tumultibus premor*** (Ep. I 7, l. 19); *causarum* ***tumultibus premor*** (Ep. V 53, l. 15); *curarum* ***tumultibus premor*** (Ep. IX 148, l.9); the phrase occurs only in Gregory.
– Gregory was much given to ***mae[oe]ror*** – sorrow, sadness, at having been forced to leave his monastery to become bishop – in the early years of his pontificate: *quid maeroris quid amaritrudinis ego patiar agnosces* (Ep. I 3, l. 8); *Tanto autem me percussum maerore cognoscite, ut vix loqui sufficiam* (Ep. I 6, l. 4); the word comes so frequently from his pen in his commentaries that one may suspect it fitted his temperament.
– *omne in tuis auribus quod mihi de me displicebat exposui* (Moral. Ep. ad Leandrum, l. 1).
– Gregory is fond of *licenter*, 13/12, little used by others [e.g. Augustine 1].

[2] Ibi itaque cum adflictus ualde et **diu tacitus** sederem, dilectissimus filius meus Petrus diaconus adfuit, mihi a primaeuo iuuentutis flore in amicitiis familiariter obstrictus atque ad **sacri uerbi indagationem** socius. Qui graui **excoqui** cordis languore me intuens, ait: numquidnam noui aliquid accidit, quod plus te solito **moeror** tenet?

– *ipse* ***diu tacitus*** *exstitit* (Moral. 9.23, l. 3); *traditorem suum* ***diu tacitus*** *pertulit* (Hiez. II.2, l. 155). (Bede 1).
– ***sacri verbi*** to mean Holy Scripture: Gregory 10 / 0; ***sacri uerbi*** *gladio* (Moral. 5.6, l. 7); ***sacri uerbi*** *pabula* (Moral. 10.30, l. 62); ***sacri uerbi*** *pabulo* (Moral. 18.13, l. 25); ***sacri uerbi*** *sententia* (In Ezech. I. 7, l. 212); *ad inteligentiam* ***sacri uerbi*** (In Ezech. I.10, l. 47); ***intellectum sacri uerbi*** (In Ezech. I.10, l. 96); ***sacri uerbi*** *praeceptum* (In Ezech. I.10, l. 158); ***sacri verbi*** *studio feruentes* (Hom.Ev. praef., l. 10); ***sacri uerbi*** *ubertate* (Ep. VII 23, l. 1).
– ***indagat**** Gregory 28 / 36; the word occurs mostly in his letters, expressing the need to investigate something, but we also find the word as here related to the study of Scripture: e.g. *haec quae allegorica* ***indagatione*** *transcurrimus* (Moral. 20.27, l. 18).
– *ab omni torporis sui rubigine* ***maerore*** *cogitationis* ***excoquatur*** (Moral. 22.8, l. 30).

[3] Cui inquam: **moerorem**, Petre, quem cotidie patior et semper mihi **per usum uetus est** et semper **per augmentum** nouus. Infelix quippe **animus** meus **occupationis** suae **pulsatus** uulnere meminit qualis aliquando in monasterio fuit, quomodo ei **labentia cuncta** subter erant, quantum rebus omnibus quae uoluuntur eminebat, quod nulla nisi caelestia cogitare consueuerat, quod etiam retentus corpore ipsa iam **carnis claustra** contemplatione transiebat, quod mortem quoque, quae paene cunctis poena est, uidelicet ut ingressum uitae et **laboris sui praemium** amabat.

– ***per usum*** *se nostrae* ***uetustatis*** *extenuat* (Moral. 25.7, l. 115); *per usum,* Gregorius 7 / 17; *per augmentum,* Gregorius 6 / 4.
– Gregory seems to be the only writer who likes to link *animu** and *pulsat**: *nulla furoris occasio* ***animum pulsat*** (Moral. 7.28, l. 31); *doctoris* ***animus*** *forsitan aliqua elatione* ***pulsatur*** (In Ezech. II.6, l. 131); *nostrum* ***animum*** *per subtilem intellectum* ***pulsat*** (In Ezech. II.7, l. 304); *hac in re quaestio* ***animum pulsat*** (In Ezech. II.8, l. 258); *Ecce, dum loquor, Ioseph* ***animum pulsat*** (In Ezech. II.9, l. 602); *iam culpae memoria* ***pulsat animum*** (In Ezech. II.9, l. 622); *quaestione* ***animum pulsat,*** *sed* ***pulsatione*** *sua* (Hom. Ev. II.24, l. 1); *quaestio* ***animum pulsat*** (Hom. Ev. II.26, l. 1); *Sed hoc est adhuc quod quaestione* ***animum pulsat*** (Dialog. IV.44, l. 4); *Sed tamen hoc* ***animum pulsat*** (Dialog. IV.44, l. 4); *quotiens res dubia* ***animum pulsasset*** (Reg. Epist. XI.36, l. 66); what we must note here is that the most instances occur in the Gospel Homilies, the Commentary on Ezechiel and the Dialogues, which are all close to each other in time. The one instance in the Moral. could belong to the later revision stage, showing that Gregory became fond of this turn of phrase only at a later date.
– ***occupationis***, a word Gregory likes to use, 10 / 3.
– ***cuncta labentia*** (Moral. 4.32, l. 50); ***labentia cuncta*** (Hom. Ev. II.32.4, l. 31); Bede quotes the last reference.
– *hoc tanto celerius habitur, quanto et* ***carnis claustra*** *transgrediens* (Moral. 10.15, l. 128); *mox ut* ***huius carnis claustra*** *exeunt* (Dial. IV.26, l.6) – this last cited by Julian of Toledo. The thought is the same as in his letter to Theoctista: *Conabar namque cotidie extra mundum, extra carnem fieri*...(Ep. I 5, l. 11).
– ***ad laboris sui praemium*** *sine tarditate perveniat* (Moral. 8.7, l. 1); *deum ipsumque erit* ***praemium laboris*** *nostri* (Moral. 18.54, l. 133); *sequentis uitae, ut tunc* ***praemium*** *nostri* ***laboris*** *incipiat* (Hom. Ev. II.35.9, l. 17).

[4] At nunc ex occasione **curae pastoralis** saecularium hominum negotia patitur, et post tam **pulchram quietis suae speciem terreni actus puluere foedatur**. Cumque se pro **condescensione** multorum ad exteriora sparserit, etiam cum interiora appetit, ad haec proculdubio minor redit. **Perpendo** itaque quid tolero, **perpendo** quid amisi, dum que intueor illud quod perdidi, **fit hoc grauius** quod porto.

– *pondus est curae pastoralis iniunctum* (Moral. Ad Leandrum, l. 23); *qui susceptum curae pastoralis officium* (Reg. Past, I.1, l. 9); *debent curam pastoralem suscipere* (Hom. Ev. II.22,9, l. 32); *uigilanter cura pastorali intenderet* (Ep. V 32, l. 4); – ***cura pastoralis***, Gregory 6 / 1 (= Augustine).
– *turpi strepitu in corde speciem pulchrae quietis foedat* (Moral. 4.34, l. 19).
– *aut terrenis actibus dediti, puluere consperguntur* (Moral. 8.10, l. 114).
– ***condescensi**** a word Gregory likes: 17 / 1 (= Filastrius of Brescia).
– ***perpend****: one of Gregory's most favorite words (196), with the following breakdowns: Moral. (92), Hiez (13), Hom.Ev. (12), Reg.Past. (20), Dial. (18), Registrum (41), [and interestingly, not once in Pseudo-Gregory on I Samuel]. For other writers a much more limited use: Augustine (23), Ambrose (22), Jerome (6), Bede (26). Use of ***perpendo*** [1st pers. sing.] 17 /6 definitely betrays Gregory.
– ***hoc in dolore fit gravius*** (Moral. 7.6, l. 15); *omni culpa fit gravius* (Moral. 7.28, l. 85); ***hoc quoque fit gravius*** (Moral. 9.36, l. 87).

[5] Ecce etenim nunc **magni maris fluctibus quatior** atque **in naui mentis tempestatis ualidae procellis** inlidor, et cum prioris uitae recolo, quasi post tergum ductis oculis uiso litore suspiro. Quodque adhuc est grauius, dum inmensis fluctibus turbatus feror, uix iam portum ualeo uidere quem reliqui. Quia et ita sunt casus mentis, ut prius quidem perdat bonum quod tenet, sed tamen se perdidisse meminerit, cumque **longius recesserit**, etiam ipsius boni quod perdiderit obliuiscitur, fitque ut post neque **per** memoriam uideat, quod prius **per actionem** tenebat. Vnde hoc agitur quod praemisi, quia cum **nauigamus** longius, iam nec **portum quietis** quem reliquimus uidemus.

– *Undique causarum fluctibus quatior* (Ep. I 5, l. 24, Ep. I 25, l. 14); *multis causarum fluctibus quatior* (Ep. I 7, l. 12); *tantis quippe in hoc mundo huius mundi fluctibus quatior* (Ep. I 41, l. 80.
– *in qua semper cogitationum procellis nauis cordis quatitur, huc illucque incessanter impellitur* (Reg. Past. I.9, l. 30); *nauis cordis in marinis fluctibus integra stetit* (Ep. IX 229, l. 49); *nauis cordis considerationis suae funibus, quasi a prora et puppi restringitur ne in erroris saxa perducatur* (Moral. 7.1. l. 24); Gregory's fondness for nautical imagery – one could fill a whole page with examples – leads one to wonder if it was purely literary or connected with his own travelling experience on ships, facing storms, seeing harbors fade in the distance etc.
– *Quid namque est potestas culminis, nisi tempestas mentis? In qua semper cogitationum procellis nauis cordis quatitur, huc illucque incessanter impellitur...* (Reg. Past. I.9, l. 29).
– ***longius recessisse*** (Moral. 1.36, l. 19); *et quo ratio longius recedit* (Moral. 5.4, l. 49); *a ueritate longius recedit* (Moral. 10.11, l. 55).
– *per fidem membra sunt... sed munda per actionem non sunt* (Moral.

8.10, l.14); *stulti fuerunt* ***per ignorantiam*** *... ignobiles* ***per actionem*** (Moral. 20.14, l. 3); *uolandi pennas* ***per speciem,*** *... in terram repunt* ***per actionem*** (Moral. 31.8, l. 10); *habebant saltum* ***per uocem, et casum per actionem*** ((Moral. 31.25, l. 23); *amici* ***per fidem, ad extremum negotiatores per actionem*** (Moral. 33.17, l. 8); *in alto se ostendunt* ***per imaginem...*** *in immo iacent* ***per actionem*** (Hiez. I.12, l. 505). – one example in Augustine: ***per pietatem fidei et per actionem*** (Contra Adimantum).

– *Sed quia post longa quietis otia eius, ut praediximus, nouitas proculdubio perturbatur, peto ut, cum uenerit tempestatum saecularium procellas fugiens, semper apud uestram mentem* ***portum quietis*** *inueniat..* (Ep. V 51 Gregory, appointing his monk, Marinianus, to be bishop of Ravenna, uses the same nautical imagery).

[6] Nonnumquam uero ad **augmentum mei doloris** adiungitur, quod quorumdam uita, qui praesens saeculum **tota mente** reliquerunt, mihi ad memoriam reuocatur, quorum **dum culmen aspicio**, quantum ipse **in infimis iaceam** agnosco. Quorum plurimi conditori suo in **secretiori uita** placuerunt, qui ne per humanos actus a **nouitate mentis ueterescerent**, eos omnipotens deus huius mundi laboribus noluit occupari.

– *ad* ***augmentum namque doloris eius*** (Moral. 3.22, l. 14).
– *tota mente*: Gregory 21 / 170.
– *celsitudinis* ***culmen aspiciens*** (Moral. 34.21, l. 11) [only instance in CLCLT].
– ***in infimis iacet*** (Moral. 10.9, l. 25); ***in infimis iacens*** (Moral. 12.15, l. 11); ***in infimis iacemus*** (Moral. 24.8, l. 190); ***in infimis iacet*** (Moral. 31.12, l. 49). The only other author is Bede (four times).
– *secessum uitae secretioris petunt* (Moral. 16.46, l. 5).
– ***ab intima nouitate ueterescant*** (Moral. 5.38, l. 46).

[7] Sed iam quae prolata sunt melius insinuo, si ea quae per inquisitionem ac responsionem dicta sunt **sola nominum praenotatione** distinguo.
PETRUS. Non ualde in Italia **aliquorum** uitam uirtutibus fulsisse cognoui. Ex quorum igitur conparatione accenderis ignoro. Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes aut ab eis nequaquam factas existimo, aut ita sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus.

[8] GREGORIUS. Si sola, Petre, referam quae de perfectis probatisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris adtestantibus agnoui uel per memetipsum didici, dies, ut opinor, antequam sermo cessabit.

[9] PETRUS. Vellem quaerenti mihi de eis aliqua narrares, neque hac pro re interrumpere expositionis studium graue uideatur, quia non dispar aedificatio oritur ex memoria uirtutum. In expositione quippe qualiter inuenienda atque tenenda sit uirtus agnoscitur, in narratione uero signorum cognoscimus inuenta ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos amorem patriae

caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt. Fit uero plerumque in audientis animo duplex adiutorium in exemplis patrum, quia et ad amorem uenturae uitae ex praecedentium conparatione accenditur, et iam si se esse aliquid aestimat, dum de aliis meliora cognouerit, humiliatur.

[10] GREGORIUS. Ea quae mihi sunt uirorum uenerabilium narratione conperta incunctanter narro sacrae auctoritatis exemplo, cum mihi luce clarius constet quia Marcus et Lucas euangelium quod scripserunt, non uisu sed auditu didicerunt. Sed ut dubitationis occasionem legentibus subtraham, per singula quae describo, quibus mihi haec auctoribus sint conperta manisfesto. Hoc uero scire te cupio quia in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam uero et uerba cum sensu teneo, quia si de personibus omnibus ipsa specialiter et uerba tenere uoluissem, haec rusticano usu prolata stilus scribentis non apte susciperet.

PROLOGUE[104]

[1]Some men of the world had left me feeling quite depressed one day with all their noisy wrangling. In their business dealings they try, as a rule, to make us pay what we obviously do not owe them. In my grief I retired to a quiet spot congenial to my mood, where I could consider every unpleasant detail of my daily work and review all the causes of my sorrow as they crowded unhindered before my eyes.
[2] I sat there for a long time in silence and was still deeply dejected when my dear son, the deacon Peter, came in. He had been a very dear friend to me from his early youth and was my companion in the study of sacred Scripture. Seeing me so sick at heart he asked, "Have you met with some new misfortune? You seem unusually sad."
[3] "Peter," I replied, "this daily sadness of mine is always old and always new: old by its constant presence, new by its continual increase. With my unhappy soul languishing under a burden of distractions, I recall those earlier days in the monastery where all the fleeting things of time were in a world below me, and I could rise far above the vanities of life. Heavenly thoughts would fill my mind, and while still held within the body I passed beyond its narrow confines in contemplation. Even death, which nearly everyone regards as evil, I cherished as the entrance into life and the reward for labor.
[4] But now all the beauty of that spiritual repose is gone, and the contact with worldly men and their affairs, which is a necessary part of my duties as a bishop, has left my soul defiled with earthly activities. I am so distracted with external occupations in my concern for the people that even when my

[104] This English version of the Prologue is from *Saint Gregory the Great. Dialogues*, Translated by Odo John ZIMMERMAN, O.S.B. (*The Fathers of the Church,* vol. 7 [1949], pp. 3-6). (Used with permission: Fathers of the Church Series, The Catholic University of America Press, Washington DC).

spirit resumes its striving after the interior life it always does so with less vigor. Then, as I compare what I have lost with what I must now endure, the contrast only makes my present lot more burdensome.

[5] I am tossed about on the waves of a heavy sea, and my soul is like a helpless ship buffeted by raging winds. When I recall my former way of life, it is as though I were once more looking back towards land and sighing as I beheld the shore. It only saddens me the more to find that, while flung about by the mighty waves that carry me along, I can hardly catch sight any longer of the harbor I have left. Such in fact is generally the way our mind declines. First we lose a prized possession but remain aware of the loss; then as we go along even the remembrance of it fades, and so at the end we are unable any longer to recall what was once actually in our possession. That is why, as I have said, when we sail too far from shore, we no longer see the peaceful harbor we have left.

[6] At times I find myself reflecting with even greater regret on the life that others lead who have totally abandoned the present world. Seeing the heights these men have reached only makes me realize the lowly state of my own soul. It was by spending their days in seclusion that most of them pleased the Creator. And to keep them from dulling their spiritual fervor with human activities, God chose to leave them free from worldly occupations."

[7] And now I think it will be best if I present the conversation that took place between us by simply putting our names before the questions and the answers we exchanged.

PETER. I do not know of any persons in Italy whose lives give evidence of extraordinary spiritual powers, and therefore I cannot imagine with whom you are comparing yourself so regretfully. This land of ours has undoubtedly produced its virtuous men, but to my knowledge no signs or miracles have been performed by any of them; or, if they have been, they were till now kept in such secrecy that we cannot even tell if they occurred.

[8] GREGORY. On the contrary, Peter, the day would not be long enough for me to tell you about those saints whose holiness has been well established and whose lives are known to me either from my own observations or from reports of good, reliable witnesses.

[9] Would you do me the favor, then, of saying at least something about them? Interrupting the study and explanation of the Scriptures for such a purpose should not cause grave concern, for the amount of edification to be gained from a description of miracles is just as great. An explanation of holy Scripture teaches us how to attain virtue and persevere in it, whereas a description of miracles shows us how this acquired virtue reveals itself in those who persevere in it. Then, too, the lives of the saints are often more effective than mere instruction for inspiring us to love heaven as our home. Hearing about their example will generally be helpful in two ways. In the first place, as we compare ourselves with those who have gone before, we are filled with a longing for the future life; secondly, if we have too high an opinion of our own worth, it makes us humble to find that others have done better.

[10] GREGORY. I shall not hesitate to narrate what I have learned from wor-

thy men. In this I am only following the consecrated practice of the Scriptures, where it is perfectly clear that Mark and Luke composed their Gospels, not as eyewitnesses, but on the word of others. Nevertheless, to remove any grounds for doubt on the part of my readers, I am going to indicate on whose authority each account is based. You should bear in mind, however, that in some instances I retain only the substance of the original narrative; in others, the words as well. For if I had always kept to the exact wording, the crude language used by some would have been ill suited to my style of writing.

APPENDIX C

Gregory the Great and Sulpicius Severus

What inspired Gregory to use the Dialogue form for his narrative about the miracles worked by holy men in Italy? This form was already well established in Gregory's day, but only one earlier Dialogue had dealt with a similar hagiographic topic, namely that of Sulpicius Severus (c. 360-c.420), about the miracles worked by Martin of Tours and the monks in Egypt. Severus' Life of Martin, three Letters and Dialogues (dating 395- 404 AD) circulated as a group, as we know from the manuscript written in half-uncial by Ursicinus at Verona in 517 AD, a few decades before Gregory was born (CLA IV.494). I would like to suggest, as stated above (pp. 76-77), that it was the glaring absence of miracles relating to Rome or Italy in Severus work that prompted Gregory, the proud Roman, to pen his own Dialogues. He must have discussed Severus' work with the group of monks with whom as bishop of Rome he chose to live. There is, of course no explicit reference to Severus in Gregory's work, because his intention was to quietly provide the supplement he felt was needed, with the Italian Benedict, occupying the whole of Book II, acting as counterweight to Martin from Gaul. We can establish sufficient links between Gregory and Severus to show that the Martinian corpus is there in the background, although it would be useful if some scholar would care to undertake a full scale investigation. I became aware of the evidence only as my article was nearing its completion, reading through the texts or culling references from the edition of the Dialogues by Fr. De Vogüé (*). It proves less a case of verbal borrowings – though there seem to be a few (see especially Nos. 1 and 2) – than of Gregory deci-

ding he can supply a story that matches one in Severus, like No. 8 below.[105]

1) Severus, *Dialog.* I.19 (end), Postumianus is referring to miracles worked by the monks in Egypt: *sed me **dies ante** deficiet, quam diuersa miracula, quae mihi de sanctorum uirtutibus sunt **conperta**, consummem.*
Gregory, *Dialog.* Prol. 10: *Ea quae mihi sunt uirorum uenerabilium narratione **conperta** incunctanter narro...*Prol. 8: *Si sola... referam quae de probatisque uiris ...agnoui... **dies**, ut opinor, **antequam** sermo cessabit.*

2) Severus, *Dialog.* III.15.3, describes Martin: *cum quidem sanctus [Martinus], **uultu placido, mente tranquilla.***
Gregory, *Dialog.* II.3.4, is the only other place where this combination of phrases occurs, to describes Benedict: ***uir Dei [Benedictus]... surrexit, et uultu placido, mente tranquilla.***.

3) * Severus, *Dialog.* I.25 (end), Martin had in himself the virtues of all the Egyptian monks: *ergo fatearis **necesse est** in Martino **omnium illorum**, quos enumerasti, fuisse uirtutes, Martini autem in illis omnibus non fuisse.*
Gregory, *Dialog.* II.8: *ut perpendo, uir iste [Benedictus] spiritu **iustorum** omnium plenus fuit.*

4) Severus, *Dialog.* I.17.2, Postumianus had seen Mount Sinai: *[uidi] iugum Sina montis, **cuius cacumen caelo paene contiguum est.***
Gregory, *Dialog.* II.10, knows a mountain where Benedict lived that towers above Casinum: ***uelut ad aera cacumen tendit.***

5) Severus, *Vita*, 27.3, *oderant **quod in se non uidebant***, Jacques Fontaine (SC 135, p. 1112, n. 2) links this with
Gregory, *Dialog.* II.8.1: *mos prauorum est inuidere aliis uirtutis bonum **quod ipsi habere non appetunt.***

6) Severus, *Vita* 13.9, Martin ***ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat***
Gregory, *Dialog.* II.8, 10-11, Benedict converts the pagan shrines and temple on the mountain above Casinum into a monastery with two oratories.

7) * Severus, *Vita* 6.1, Martin on a journey is joined by the devil in human form, ***diabolus in itinere, humana specie adsumpta, se ei obuium tuli, quo tenderet quaerens*** (here the devil asks the question)

[105] For the use Notker Balbulus made of Severus in his *Gesta Karoli Magni imperatoris*see Joaquin MARÍNEZ-PIZARRO, "Images of Church and State: From Sulpicius Severus to Notker Balbulus," *The Journal of Medieval Latin*, 4 (1994), pp. 25-38.

Gregory, *Dialog.* II.30, *Quadam die dum ad beati Iohannis oratorium... pergeret, ei antiquus hostis in mulomedici specie obuiam factus est, cornu et tripedicam ferens. Quem cum requisisset, **dicens** "Ubi uadis?"* (here Benedict puts the question)
The horn (for medication?) and tripod may have been the emblems of the veterinary doctor, but it is curious that in *Vita* 21.2 Severus has the devil appear to Martin holding *cornu bouis cruentum,* and in *Dialog.* II.1.3-4 we are told Martin would sit only on a tripod.

8) * Severus, *Dialog.* II.2.1 alludes to a globe of fire emanating from Martin's head, ***globum ignis** de capite illius uidimus emicare*
Gregory, *Dialog.* II. 35, has Benedict see the soul of bishop Germanus of Capua taken to heaven in a ***globum igneum***

9) * Severus, *Vita* 20.8-9, Martin's prediction to the emperor Magnus Maximus, *praedixit futurum ut, si ad Italiam pergeret...sciret se primo quidem impetu futurum esse uictorem, sed paruo post tempore esse periturum*
Gregory, *Dialog.* II. 15.1, Benedict's prediction to Totila *Romam ingressurus es, mare transiturus, nouem annis regnas, decimo morieris*

10) * Severus, *Dialog.* II.4.6-7, Martin brings a dead infant back to life, the mother begs "***restitue mihi filium meum,** quia unicus mihi est"*
Gregory, *Dialog.* II.32.2, Benedict brings a dead infant to life, the father begs "***Redde filium meum,** redde filium meum*"

11) * Severus, *Dialog.* I.11.6, *ille hoc abbatis aduentui praestitum fateretur, abbas uero illius fidei ac uirtuti id potius adscriberet*
Gregory, *Dialog.* II.7.3, *Benedictus hoc non suis meritis sed oboedientiae illius deputare coepit. At contra Maurus pro solo euis imperio factum dicebat*

12) * Severus, *Dialog.* I.11.5, unusual shape of a miraculous bread: *Aegyptii tamen panis forma non cernitur*
Gregory, *Dialog.* III.37.5: *Cum repente panem mirae magnitudinis atque insoliti candoris inuenit*

13) * Severus, *Dialog.* I.14, 1, *ei lupa solita esset **adstare cenanti***
Gregory, *Dialog.* II.8.3, ***ad horam refectionis** ex uicina silua coruus **uenire***

14) * Severus, *Dialog.* III.3.5, a jar of oil falls from a window but is found unbroken: ***uas** super constratum marmore pauimentum decidit...incolumis est reperta, ac si super plumas mollissimas decidisset*
Gregory, Dialog. II.28.2, a jar of oil is thrown from a high window: *Proiectum itaque **uas** uitreum uenit in saxis, sed sic mansit incolume, **ac si** proiectum minime fuisset.*

15) Severus, *Dialog.* III.7.4, all the inhabitants of a regionem are invoked as witnesses to a miracle: ***Non unum** ego hominem, sed milia multa **producam,** et totam... Senonum aduocabo regionem...*

Gregory, Dialog. III.26.1, all the inhabitants of a region are witnesses to the hermit Menas: *De cuius operis narratione **unum auctorem non infero**, quia paene tot mihi in eius uita testes sunt quot Samnii prouinciam nouerunt.*

Summary

Although none of the great figures of the past, from Bede to Mabillon, had a problem accepting the Dialogues as a genuine work of Gregory the Great, Francis Clark became so deeply convinced it was unworthy of Gregory that he concluded it must be a forgery. He justified this conviction by inventing an imaginary writer, the Dialogist, who decided, almost a century after Gregory, to impersonate the pope and write a totally modern, even avant-garde, autobiographical historical novel, creating dozens of personages supposedly known to Gregory, and inventing dozens of concrete situations in which Gregory played an active part. In contrast to proven medieval forgeries, the Dialogist's only motive was the yen to tell a good story and hide behind an illustrious name of the past. The basic and fatal flaw of Clark's thesis is the anachronistic use of the historical novel, presently a popular literary genre, but barely two centuries old, as a template for claiming a work of the late sixth century to be a forgery. The Dialogues remain the true and original work of Gregory the Great, and, as such, deserve our continued attention.

Eros im Kräutergarten: eine spirituel-pädagogische Lektüre von Walahfrid Strabos *Hortulus*

von
Wim VERBAAL
(*Gent*)

Margarete Roesner zum Gedächtnis

1. Vorbemerkung

Walahfrid Strabo, Abt der Reichenau, gilt als der bedeutendste Dichter der zweiten karolingischen Generation.[1] Nicht an letzter Stelle verdankt er dies seinem reifsten und bekanntesten Werk, dem *Liber de cultura hortorum* oder *Hortulus*.[2]

[1] Für eine Würdigung Walahfrids siehe u.a. Max MANITIUS, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters* I (München 1911) 305; Henri LECLERC, *Le petit jardin* (Paris 1933) 31; Franz BRUNHÖLZL, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters* I (München 1975) 347 und 352-353 über den *Hortulus*; Karl LANGOSCH *Verflex* IV 734 (in Alf ÖNNERFORS, "Philologisches zu Walahfrid Strabo", *Mlat. Jb.* VII (1972) 41); Francesco STELLA, *La poesia carolingia* (Firenze 1995) 119.

[2] Heute wird die Entstehung des Gedichtes allgemein in die vierziger Jahre angesetzt, nachdem Walahfrid 842 endlich als Abt in der Reichenau ist angetreten. In Leclerc (Anm. 1) 44-45, Anm. 1, werden zwölf Editionen vor der maßgeblichen Ausgabe von Ernst Dümmler in den *MGH Poetae* II (Berlin 1884) 335-350, genannt. Von den späteren seien erwähnt: Werner NÄF und Matthäus GABATHULER, *Hortulus. Vom Gartenbau*, (St. Gallen 1957[2]); C. ROCCARO, *Hortulus*, (Palermo 1979); Hans STOFFLER, *Der Hortulus des Walahfrid Strabo*, (Sigmaringen 1985; 1997[5]), der die Übersetzung Näfs im Anhang mit geringfügigen Änderungen wiedergibt. Wenn ich im Weiteren nach Stoffler verweise, ist dies immer nach der Ausgabe von 1997, wenn nicht anders erwähnt wird.

Deshalb ist es erstaunlich, dass man dieses Gedicht bisher nur unter botanischem, medizinischem oder pharmazeutischem Gesichtspunkt betrachtet hat, während sich die philologische Arbeit auf Textverbesserungen oder Quellennachweise beschränkte.[3] Es fragt sich, ob man damit Walahfrid Strabo gerecht wird, der Mönch, Abt, gelehrter Exeget und Dichter in einem war. Denn obwohl auch seine medizinischen Interessen – die wohl mit seiner Berufung als Abt der Reichenau, die ihn vor neue Aufgaben und Probleme stellte, in Zusammenhang gebracht werden können[4] – durchaus bezeugt sind, scheinen sie jedoch nie seine Hauptbeschäftigung gewesen zu sein. Es ist deshalb nicht unangebracht, sein Kräuterbuch einmal vom geistlich-dichterischen Standpunkt aus zu betrachten.

2. Die Widmung (V. 429-444)

Es stellt sich die Frage, ob Walahfrid selber uns vielleicht einen Anhaltspunkt für eine spirituelle Auslegung des *Hortulus* gibt. Dazu soll man zunächst die Widmung des Gedichtes an Grimald, Abt von St. Gallen und Freund des Dichters[5], genauer betrachten. Man hat schon oft auf die hohe lyrische Kraft dieser Strophe hingewiesen.[6] Nach der Schilderung der harten Gartenarbeit, nach den Beschreibungen und dem Lobpreis der Kräuter, die in der Marien- und Christushymne gipfeln, wird der Leser

[3] Vgl. neben die in Anm. 2 genannten Ausgaben auch S. COLLINS, "Sur quelques vers de Walahfrid Strabon" in *Rev. Bén.* 59 (1948) 148-149 und ÖNNERFORS (Anm. 1) 59-61.

[4] Von Walahfrids medizinischen Interessen zeugen die Glossen im Codex Turicensis C 78 (Zürich) zum *Liber Medicinalis* von Serenus: Diese Handschrift, die am Ende des 9. Jahrhunderts in St. Gallen kopiiert wurde, hatte wahrscheinlich einen Tekst aus der Reichenau als Vorlage. Auch die Glossen wurden übernommen; sie wurden von R. Pépin in seiner Edition des *Liber Medicinalis* herausgegeben (Paris 1950) 115-117 und Walahfrid zugeschrieben (xxvi). Auch in der von Bernard BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien* II (Stuttgart 1967) 34-51 beschriebenen Sammelhandschrift Walahfrids (Cod. Sangall. 878) finden sich medizinische Aufzeichnungen.

[5] Thomas ZOTZ, "Grimald", in *Lexikon des Mittelalters* IV (1989) 1713-1714.

[6] Vgl. LECLERC (Anm. 1) 44; BRUNHÖLZL (Anm. 1) 352-353.

auf einmal in den Obstgarten des Klosters St. Gallen versetzt. Dort trifft er Grimald im Schatten der Bäume inmitten einer heiteren Knabenschule.

Trotz der vollkommenen Klosteridylle, die hier evoziert wird[7], erscheint es nicht gerade angemessen, ein Gedicht über medizinische Kräuter zu korrigieren. Dazu würde besser ein Aufenthalt im Kräutergarten oder im Krankensaal passen und nicht inmitten lärmender Knaben. Es sei denn, dass Walahfrid wohlüberlegt eine Verbindung seines Gedichtes mit den Schülern herstellt, dass gerade das Verhältnis des Lehrers zu seinen Schülern der Schlüssel zum wirklichen Verständnis des *Hortulus* ist. Dann bekäme auch seine Aufforderung in der Widmung, das Ganze *erneut* zu lesen und beim Lesen das Untaugliche zu beschneiden und das, was einem gefällt, anzuerkennen[8], einen tieferen Sinn: Sie weist auf andere, tiefere Schichten des Textes hin, die nur eine aufmerksame Interpretation freizulegen vermag.[9]

3. Der Prolog (V. 1-3)

Ganz im Sinne seiner klassischen Vorbilder, namentlich Vergil, fasst Walahfrid in den ersten drei Versen die Absicht seines Gedichtes zusammen. Sie weisen den Leser darauf hin, wie er dieses Gedicht zu verstehen hat: *Plurima tranquillae cum sint insignia vitae, / non minimum est, si quis Pestanae deditus arti / noverit obsceni curas tractare Priapi.*[10]

[7] Eine Parallele mit Vergils erster Ekloge drängt sich auf.

[8] V.440-441: *Dum relegis quae dedo volens, interque legendum / Ut vitiosa seces, deposco, placentia firmes.* Alle lateinischen Zitate aus dem Hortulus sind nach Dümmler (Anm. 2).

[9] Hrabanus Maurus, der Lehrer Walahfrids, suchte in seiner Schrift *De universo* dem ganzen Weltall eine mystische Bedeutung zuzuschreiben (PL CXI, Kol. 9-614). Er berief sich dabei des öfteren auf die klassischen Autoren, namentlich auf Vergil, womit er zu verstehen gab, dass auch ihre Texte sich zu einer mehrschichtigen Interpretation eigneten.

[10] Die Kombination von Paestum und Priap ruft sogleich die Stelle im vierten Buch der *Georgica* ins Gedächtnis, die den Ausgangspunkt für den ganzen *Hortulus* darstellt: den Lobgesang auf den Gartenbau, V.116-148. Eine ausführlichere Darstellung hatte Vergil aus Zeit- und Platzmangel seinen Nachfolgern überlassen. Die Nebeneinanderstellung von Paestum und

Der erste Vers scheint einen Verweis auf die Worte des Apostels Paulus in seinem ersten Brief an Timotheus zu enthalten, in dem er ihn ermahnt, für alle Menschen, Könige und Würdenträger zu beten, *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus: pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate* (1 Tim. 2:1-2).[11] Die Parallelstelle verdeutlicht denn auch, was Walahfrid mit den *insignia* meint: Paulus spricht nämlich von einem Leben *in pietate et castitate*. Die folgenden Verse des *Hortulus* zeigen, dass Walahfrid diese Tugenden im Sinne hat.

Paestum war im Altertum berühmt für seine Rosenzucht.[12] Wenn man aber den *Hortulus* ein zweites Mal liest, so wie es in der Widmung an Grimald gefordert wird, ist es unmöglich, in der Rose nicht die *florum flos* (401) zu sehen: die Blume der Märtyrer (417), die Blume, die vom Blute Christi gefärbt ist (426). Deshalb schieben sich für den gläubigen Leser über das Bild der reichen Rosensträucher das der Märtyrer, die für ihren Glauben und aus Hingabe zu Gott ihr Leben ließen, und das Bild Christi, der aus Liebe zu den Menschen starb. Die Märtyrer und am Ende Christus selber stellen auf vollkommene Weise ein Leben *in pietate* nach den Worten des Apostels dar.

Das Bild des obszönen Priaps wird nun vom Leser mit der zweiten Blume der Schlusshymne, der Lilie assoziiert. Sie ist die Blume der Jungfräulichkeit (410), des strahlenden Glaubens (418) und eines reinen Lebens (425), eines Lebens *in castitate*. Priap mit seinem riesigen Glied ist ihr Gegenspieler und Antipode. Und gerade ihm gilt Walahfrids Aufmerksamkeit im Kräutergarten.[13]

Für Vergil ist Priap nur der Beschützer der Gärten vor Räubern und Vögeln (Georg. IV 110-111). Auch Columella

Priap wird von Walahfrid übernommen, womit er angibt, dass er die Herausforderung seines großen Vorbildes annimmt, wie Columella vor ihm.

[11] Siehe zu den unruhigen Jahren vor 842 MANITIUS (Anm. 1) 304-305; BRUNHÖLZL (Anm. 1) 345-346.

[12] Vgl. Vergil (Georg IV 148); Colum. X 37; Mart. Cap. VI 641.

[13] *Tractare* ist hier buchstäblich als Intensivum zu verstehen.

nennt Paestum und Priap kurz nacheinander. Er beschreibt jedoch die abschreckende Wirkung des Gartengottes genauer: *numen ... Priapi / terribilis membri, medio qui semper in horto / inguinibus puero, praedoni falce minetur* (32-34). In den *Priapea* droht der Gott immer wieder, die Schelme mit seinem gewaltigen Geschlecht zu strafen, wenn sie es wagen sollten, seine Gärten zu plündern.[14]

Wenn Walahfrid am Anfang seines Gedichtes sagt, er wolle seine Aufmerksamkeit gerade dieser bedrohlichen Obszönität des Gottes zuwenden, bekommt die Widmung am Ende von neuem einen tieferen Sinn. Denn das Geschlecht Priaps dient dazu, die Knaben von den Früchten des Gartens fernzuhalten. In der Schlussszene jedoch spielen dieselben Knaben um Grimald im Obstgarten und pflücken und sammeln ungestraft und ungefährdet die Früchte. Es hat somit eine Wandlung innerhalb des Hortulus stattgefunden. Die Bedrohung des *obscenus Priapus* hat der Kraft der strahlenden Lilie weichen müssen.[15]

4. Der Katalog (V. 76-414)

Walahfrid verspricht in seinem Prolog, sich aus frommer Liebe dem obszönen Priap, mit dem er anscheinend die Sexualität meint, zu widmen: Denn dieser hindert die ihm als Abt anvertrauten Knaben daran, die Früchte des Klostergartens zu pflücken. Der Hortulus zeigt die Bemühung des Abtes Walahfrid, die im Kloster lebenden Knaben in ihrer er-

[14] Siehe zum Beispiel die Gedichte 13, 15, 17, auch 5 obwohl dieses Epigramm eher einem korruptierten Priap zugedacht werden sollte. W. H. PARKER, *Priapea: Poems for a Phallic God* (London 1988).

[15] Dazu kommt die Lage des Obstgartens. Denn auf dem St. Galler Klosterplan stehen die Obstbäume auf dem Friedhof. Die Knaben der Klosterschule sammeln ihre Früchte zwischen den Gräbern ihrer verstorbenen Klosterbrüder. Grimald wird also angeregt das Gedicht von neuem zu lesen inmitten seiner ganzen Gemeinschaft: die Jüngeren die noch wie zum Spiel die Früchte ihres Lebens sammeln und zu umfassen versuchen und die Verstorbenen die die Früchte ihres irdischen Lebens schon geerntet haben.

wachenden Sexualität zu begleiten und zum keuschen Leben der erwachsenen Mönche zu erziehen. Dabei dienen ihm die Kräuter als Bildersprache. Will man sie entziffern, muss man seine Beschreibungen der Pflanzen, die wörtlichen Hinweise auf die Bibel, auf die Kirchenväter und die antiken Schriftsteller berücksichtigen.[16] Immer wieder gilt es, die mystische Bedeutung seiner Ausdrücke im Lichte der Interpretation seines Lehrers Hrabanus Maurus zu betrachten.[17]

I. Der erste Teil: Der leibliche Eros

1. Salbei, Weinraute und Eberraute (V. 76-98)

Es gibt verschiedene Hinweise dafür, dass die ersten drei Strophen ein geschlossenes Ganzes bilden. Die 23 Verse dieser Strophen stimmen nämlich mit der Verszahl der Rosen- und Lilienstrophen am Ende überein (392-414). Auch die Länge der beiden folgenden Strophen, die dem Flaschenkürbis und der Melone gewidmet sind, deutet darauf hin, dass hier ein neuer Abschnitt beginnt.

Die Salbei steht im Katalog an erster Stelle. Walahfrid verwendet jedoch nicht ihren lateinischen Namen *Salvia*, sondern er nennt sie *Lelifagus*. Man hat bisher nur darauf hingewiesen, dass dieses Wort als eine Verballhornung des griechi-

[16] Man soll sich den stark 'cento-artigen' Character der Karolingischen Dichtung bewusst bleiben, der sicher auch dem Walahfrid eigen ist. Letzerer wurde überdies wegen seiner Vergilkenntnis mit dem Beinamen Servius geehrt. Vgl. Günter Bernt, "Cento [2]" in *Lex. des MA* II 1622.

[17] Ein wichtiger Aspekt ist auch die zahlenmäßige Struktur des Hortulus. Wie für Vergil ist auch für Walahfrid die zahlensymbolik von größter Bedeutung. Nur ein einziges Beispiel sollte hier genügen: Der eigentliche Katalog (V.76: Anfang der Salbeistrophe bis V.418: Ende des Lobgesanges auf Rose und Lilie) zählt genau 343 Verse (= 7 x 7 x 7). Die Bedeutung der Siebenzahl wird durch die Verszahl der Salbei- und der ersten Lilienstrophe bestätigt, die 7 bzw. 14 Verse zählen: ein Hinweis auf den engen Zusammenhang von Salbei und Lilie. Siehe jetzt auch meinen Beitrag "The Arithmetic of Poetry. The Importance of Numbers in Walafrid Strabo's *Hortulus*", der in *The Journal of Medieval Latin* erscheinen wird.

schen Elelisphacus, wie es in Walahfrids Quellen benutzt wird[18], zu erklären sei, ohne jedoch die Frage zu stellen, warum Walahfrid diesen Namen und nicht *Salvia* bevorzugt.

Salvia erinnert an das Verbum *salvare*: retten, erlösen[19] und könnte folglich auf den Salvator Mundi verweisen. Wenn Walahfrid hier nicht die übliche Bezeichnung für die Pflanze wählt, könnte dies heißen, dass er die Assoziation mit Christus vermeiden will.

Was aber bedeutet *lelifagus*? Der erste Bestandteil des Wortes könnte onomatopoetisch auf die Lilie, die zentrale Blume des Katalogs[20], vorausweisen. Der zweite Teil *fagus* ist die lateinische Bezeichnung für die Buche und wird seit dem Altertum vom griechischen Verbum *phagein*: essen, hergeleitet, da die Bucheneecker der Menschheit in ihrem frühesten Goldenen Zeitalter als Nahrung dienten.[21] Für den gebildeten mittelalterlichen Menschen bedeutet *lelifagus* demnach wörtlich Lilienesser, d.h. Zerstörer der Jungfräulichkeit, des keuschen Lebens.[22]

[18] So u.a. LECLERC (Anm. 1) 59. Hinzuweisen ist auch auf den Cod. Tur. W 78, dessen Grundlage aus der Reichenau stammt, wo es in Vers 381 des *Liber Medicinalis Sereni Sammonici* statt "elelisphacus herba" *lelis facus herba ē salvia* heißt: Pépin (Anm. 5) 23. Auffallend ist die für Walahfrids dichterische Meisterschaft ungewohnte metrische Verkürzung der zweiten Silbe. Einmalig wäre auch die Umschreibung Walahfrids des (elelis)phakos in (leli)fagus. Derartige angebliche Irrtümer, die fortwährend aus der spirituellen Bedeutungsschicht zu erklären sind, begegnen in diesem Gedicht all zu oft, als dass man sie der Nachlässigkeit der Kopisten zuschreiben könnte. Die Schreibeart *Lelyfagus* findet sich im Cod. Reg. Lat. 469, der aus St. Gallen herkommt.

[19] Vgl. den Vers der Salernitaner Schule: *Salvia salvatrix, naturae conciliatrix*, zit. bei LECLERC (Anm. 1) 59; vgl. Luigi FIRPO, *Le regole salutari salernitane* (Torino 1989) 51.

[20] Ein gleichartiger Klangverweis wird öfters im Gedicht begegnen. Vgl. die Lybisticum-Strophe.

[21] Vgl. Hrab. De univ. XIX, Kap. 6 (PL CXI, Kol. 515 D): *Fage [phagein] autem Graece comedere dicitur* nach Servius ad Ecl. 1 1, wo die Entstehung dieses Zusammenhanges erörtert wird.

[22] Walahfrid hatte eine Vorliebe für die etymologische Erklärung von Begriffen und Wörtern. Vgl. u.a. sein *Liber de exordiis et incrementis* Kap. 1-2 (MGH Legum sectio II, 2, Hannover 1897, 280-337).

Bereits mit dem ersten Wort des eigentlichen Kräuterkatalogs stellt Walahfrid eine Verbindung her zwischen dem obszönen Priap des Prologs einerseits und der Lilie andrerseits, zwischen dem wichtigsten Anliegen des Dichters und der Krönung des *Hortulus*. Er warnt den Leser davor, in der Salbei eine 'rettende' oder 'erlösende' Pflanze zu sehen, vielmehr sei sie gefährlich und vernichtend. Sie ist für ihn eine andere Erscheinungsform des Priapus, der bedrohlichen männlichen Sexualität.

Deshalb nennt er sie süß von Geruch – d.h. verführerisch –, jedoch schwer von Tugend[23], da die Sexualität zwar durchaus Tugendhaftes enthält, immer jedoch auf Kosten der Jungfräulichkeit, der höchsten Tugend geht. Es ist aber die Sehnsucht nach Kindern – Stütze und Freude im beschwerlichen Leben –, die immer wieder zur Verletzung der Keuschheit verführt.

So trägt die Salbei das Übel in sich.[24] Denn die Erzeugung neuer Blüten bedeutet die Zerstörung der höchsten Tugend, der Keuschheit. Deshalb endet die Strophe in düsteren Tönen: Der Zeugungswille verzehrt die Eltern. Denn wiewohl aus diesem Zeugungswille immer wieder eine neue blühende Jugend aufkommen wird, bedeutet dieser Nachwuchs zugleich das Ende eines keuschen Lebens und somit die Gefahr, dass die spirituellen Früchte des Klostergartens für immer verloren gehen. Wer die Keuschheit zerstört, dem wird denn auch der Tod vor Augen geführt[25], denn er bleibt im Netz der Erbsünde

[23] V.77: *Dulcis odore, gravis virtute.* Demgegenüber spricht Plinius in seiner Besprechung der Salbei (die auch er als *Elelisphacus* bezeichnet) von ihrem *odore gravi* (N.H. XXII.146).

[24] Das *civile malum* (V.80) ist unterschiedlich interpretiert worden: Leclerc (Anm. 1) 59-60 verweist auf die schlimmen Folgen des Reichtums für Städte und Nationen; ähnlich Roccaro (Anm. 2) 35, der den Kommentar des Atrocianus zitiert (Herausgeber des *Hortulus* im Jahre 1527 und 1530); Stoffler (Anm. 2) 47-48 sieht hierin jedoch eher eine Anspielung auf die Brüderkriege der Söhne Ludwigs des Frommen. Obwohl letztere Deutung die wahrscheinlichere ist, übersieht auch sie Walahfrids eigentliche Erklärung für das Entstehen des Streites: Indirekt gibt er nämlich zu verstehen, dass die Schwierigkeiten erst nach Ludwigs zweiter Ehe mit Judith und der Geburt Karls des Kahlen begannen.

[25] Vgl. die bewusst harte Wortwahl in diesen Versen: *saeva.. progenies / perurit / defungier / invida.*

verstrickt. Einziger Hoffnungsschimmer ist Walahfrids Mitteilung *fuerit ni dempta*: 'hemmt man ihn nicht' (nämlich der 'Blumen Nachwuchs'). Er sieht somit eine Möglichkeit, diesen ewigen Kreislauf von Sexualität und Tod zu durchbrechen.

Erscheint die Salbei auf den ersten Blick als eine nützliche Hilfe bei vielen, nicht näher charakterisierten Krankheiten, so geht aus einer eingehenderen Lektüre hervor, dass ihre Heilkraft nur vorübergehender und weltlicher Art ist. Sie besteht darin, dass immer wieder neue Generationen junger Triebe heranwachsen. In der zweiten Hälfte der Strophe wird dann ein düsteres Bild entworfen, da gerade ihr Fortpflanzungstrieb für das wirkliche, geistliche Leben des Christen tödlich ist. Der reich sprießende, hoffnungsvolle *lelifagus* wird zu einer verzehrenden Todespflanze.

Dieses düstere Bild der Salbei wird durch den Anfang der nächsten Strophe bestätigt. Das Salbeisträuchlein wird zum *nemus umbriferum*: dem schatten- oder schementragenden Wald, ein unmissverständlicher Anklang an die Stelle in der Aeneis, wo zum ersten Mal von diesem Wald die Rede ist (Aen. VI 472-474). So wird in dem Hinweis auf das Bild der Dido nochmals eine Verbindung zwischen Tod und Leidenschaft hergestellt.

Dem Wald (*nemus*) der Todespflanze wird der kleine, hellgrüne Hain (*silvula*) der WEINRAUTE gegenübergestellt. Diese ist viel grüner (*viridissima*), birgt also größere Hoffnung in sich[26], wenn ihre Farbe auch dunkel (*caerulea*) ist.[27] Auch sonst erscheint die Raute als Gegenspielerin der düsteren Salbei. Sie ist eine offene, helle Pflanze: Licht und Wind dringen bis zu ihren untersten Stengeln durch. Sie hat nur kleine Blätter, die kurze, winzige Schatten werfen.[28] Bei der geringsten Berührung

[26] Zu Grün als Farbe der Hoffnung vgl. Beda, *In Cant. cant.* VI (CCSL 119B) 374.

[27] Servius ad Aen. VII, 198: *caeruleum est viride cum nigro, ut est mare*. So auch Isid. *Etym.* XII.6.10.

[28] Vgl. *foliis ... parvis / Umbellas ... breves* gegenüber dem *nemus umbriferum*.

verbreitet sie einen starken Geruch (87), keinen süßen. Während von der "schweren Tugend" der Salbei gesprochen wird, heißt es von der Raute, dass sie vielfältige Tugenden besitzt (*multiplici virtute*). Sie hat nichts Süßes und Unbestimmtes, ihre Heilkraft ist evident: Sie ist ein Gegengift, das den angegriffenen Körper von verderblichen Säften reinigt.[29]

Für Hrabanus Maurus, Walahfrids Lehrer, symbolisiert die Raute den Glauben an Christus, "ausgezeichnet imstande, das Gift der alten Schlange zu besiegen".[30] Obwohl sie eine der meist verwendeten Heilpflanzen der Antike und des Mittelalters war[31], erwähnt Walahfrid jedoch nur ihre Heilkraft als Gegengift.

So wird der Glaube an Christus der sexuellen Leidenschaft gegenübergestellt. Nur in Christus liegt die Gewähr, das alte Fieber, das Gift der Schlange bekämpfen, die Sexualität zügeln zu können. Denn kein einziger Teil der Pflanze wird nicht von den Strahlen der Sonne, das heißt Gottes, oder dem Anhauch des Windes, das heißt des Heiligen Geistes, erreicht.[32] Die Raute ist lichtdurchstrahlt, obwohl ihre Farbe dunkel ist: so wie das Leben und das Leiden Christi dunkel erscheinen, aber für den Gläubigen voller Helle sind.

[29] V.89-90: *Dicitur occultis adprime obstare venenis, / Toxicaque invasis incommoda pellere fibris.*

[30] Hrab. XIX 9 (532 D): *quae contra antiqui serpentis venena plurimum valet.*

[31] Nach Serenus Sammonicus wird die Raute bei neun Krankheiten verwendet. Bei Gargilius Martialis, *Medicinae ex oleribus et pomis*, hrsg. von Valentin Rose (Leipzig 1875) auf Grund der Hs. Sankt Gallen 752, 10. Jh., also auch aus der näheren Umgebung der Reichenau, werden fünfzehn Anwendungen der Raute genannt.

[32] V.85-86: ... *spiramina venti / Et radios Phoebi caules transmittit ad imos.* Auch dies ist ein Beispiel für den mehrschichtigen Aufbau des *Hortulus*. Aus dem Ausdruck *radios Phoebi* geht eindeutig hervor, dass Phoebus hier mit der Sonne gleichgesetzt wird. Die Sonne jedoch versinnbildlicht für Hraban die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, auch den Gottessohn und Welterlöser (De univ. IX, 9, 267-268). Hraban bezeichnet Phoebus jedoch auch als *ephebum, hoc est, adulescentem, unde et sol puer pingitur, eo quod quotidie oriatur et nova luce nascatur* (De univ. XV, 6, 430 C). Verbindet man beide Bedeutungen, heißt das, dass hier die Strahlen des Gottessohnes gemeint sind, mit denen er seine Gläubigen wärmt.

Die Strophe der EBERRAUTE zählt wie die der Raute acht Verse. Auch Isidorus von Sevilla nennt sie beide in einem Atemzug, zusammen mit dem Kerbel (*Etym.* XVII.11.7). Der Leser kann folglich eine Fortsetzung des Gedankenganges aus der vorigen Strophe erwarten.

Charakteristisch für die Eberraute sind außer dem hohen Wuchs der Staude[33] die feine Gliederung der Blätter und der Reichtum der Zweige, die mit feinen Haaren verglichen werden. Ihre Heilkräfte sind so zahlreich wie ihre zarten Blätter. Das Bild der Haare, das die ganze Strophe beherrscht[34], erinnert an die Geschichte Samsons: Auch er verdankte seine Kräfte seinem Haupthaar (Iud. XVI). Hraban sah Samson jedoch als die Präfiguration des Todes und der Auferstehung Christi: *quia post mortem plures lucratur plurimosque moriens quam vivus exstinxit.*[35] Sein Tod bedeutete für das auserwählte Volk das Ende der Bedrohung.

Nach der Weinraute als Hinweis auf den Glauben an Christus erscheint die Eberraute als Bild des Erlösers selbst, dessen Körper, die Kirche, aus der tugendhaften Gemeinschaft der Gläubigen geformt wird. Mit der Beschreibung der Blätter und Haare zeichnet Walahfrid das Wachstum der gläubigen Seele: die feine Gliederung der Zweige versinnbildlicht die Anfänge des Glaubens, der Tugendhaftigkeit. Nur wenn die Tugend sich in Taten manifestiert, kann sie sich voll entfalten. Dann kann der Duft der Pflanze das Fieber der fleischlichen Begierde bekämpfen, das 'Schwert' vertreiben und den Gliedern beistehen, die von der tückische Gicht heimgesucht werden.[36]

[33] V.91-92: *Nec minus abrotani promptum est mirarier alte / Pubentis frutices..*

[34] Vgl. Wortwahl und -stellung in den Versen 92-94: *aristas/ ... capillos/ ... crinem/* und *fila comarum/* in 98. Schon in der Rautestrophe wird darauf durch *fibris* angespielt.

[35] Hrab. III, 1 (Kol. 57 C).

[36] V.96-97: *Febribus obstat enim, telum fugat, adiuvat artus, / Quos incerta premit furtivae iniuria guttae.* Auch hier ist Walahfrids Wortwahl bezeichnend, denn er spricht eigentlich nicht von der Gicht, *guttum*, sondern vom Tropfen, *gutta*. [Eine Gleichsetzung *gutta* = *guttum* lässt sich nirgendwo auffinden]. Hierfür gibt es nur die mystische Erklärung Hrabans, der die

Sollte der Leser noch nicht verstanden haben, dass 'Fieber', 'Schwert' und 'Gicht' nicht aus den Gliedern des Körpers vertrieben werden sollen, sondern aus denen des Leibes Christi, weist Walahfrid ihn am Ende der Strophe darauf hin, dass die erlösende Eberraute so viele Kräfte besitzt wie Haarfasern, das heißt wie es Scharen von Heiligen gibt.[37] Denn wenn die Tugend sich bewährt, wenn die fleischliche Begierde aufgehoben, der Geschlechtstrieb bezwungen wird und die unstete Liebe sich in stetige Gottesliebe verwandelt hat, dann ordnet sich der Mensch in die Reihen der Vollkommenen, der Heiligen ein.[38]

Tropfen des Hohenlieds (5:2) als die spirituelle Lehre des Christentums deutet, das heißt die Liebe zu Gott und den Nächsten, die bei den meisten erkaltet ist (XI, 15, 526 B).

[37] Hraban VI, 1 (146 B).

[38] Diese durchaus christliche Lesart wird von den Vergilzitaten bewusst unterstützt. Jedesmal betrifft es hier ein Wort oder Wortpaar, das nur ein einziges Mal im Werk des Dichters vorkommt und auch sonst äußerst selten ist. So spricht Vergil von *pubentes herbae*, reifen Kräutern, die Dido sucht, um mit ihnen ihren eigenen Scheiterhaufen zu schmücken (Aen. IV 512-514). Hier wird durch die Gleichstellung leidenschaftlicher Liebe mit gewaltsamem Tod kurz der dunkle Ton der Salbei-strophe wieder aufgegriffen. Aber noch im gleichen Vers wird diese Spannung wieder aufgehoben, wenn Walahfrid mit *quas inspicat aristas* an das Bild aus den Georgica erinnert, wo der Bauer am langen Winterabend das Holz in der Form einer Ähre einkerbt, während seine Frau unter Gesang am Webstuhl arbeitet (Georg. I 291-292). Ein Bild ruhigen Lebens, da in der dunkelsten Jahreszeit die Ähren des Glaubens, nach der Interpretation des Hrabans, in der Menschenseele wachsen (XIX, 2, 506 A: *Spicae initia fidei, vel inchoatio bonorum operum*). Das aufschlussreichste Zitat verbirgt sich jedoch hinter der Vorschrift des Dichters, die Eberraute mit paeonischen Heilkräutern zu vermischen. Nur einmal findet sich diese Wortverbindung bei Vergil, nämlich an der Stelle, wo er beschreibt, wie die Göttin Diana ihren Liebling Hippolytos mit diesen Kräutern wieder zum Leben erweckt (Aen. VII 764-769). Durch seine Wiedergeburt wird Hippolytos, der durch die verbotene Liebe seiner Stiefmutter zugrunde ging, für den Christen zu einem heidnischen Vorbild, wie er der weltlichen Liebe entkommen kann. Die Tugenden Christi, vermischt mit den Heilkräutern der göttlichen Jungfrau, vermögen den Gläubigen der dem Tod anheimgegebenen Welt zu entrücken und zum Glanz der Heiligen zu erheben. Nach Hieronymus ist der Tau Gottes, d.h. das Wort Christi, wirksamer als alle paeonischen Kräuter; er erweckt die Toten wieder zum Leben (Comm. in Is. VIII.26.19).

2. Flaschenkürbisse und Melonen (V. 99-180)

Die Strophen, die dem Flaschenkürbis und der Melone gewidmet sind, nehmen zusammen mehr als ein Viertel des ganzen Kräuterkatalogs ein. Von diesem Viertel macht die Kürbisstrophe wiederum fast zwei Drittel aus. Es ist deutlich, dass Wahlafrid dieser Pflanze eine besondere Bedeutung beimisst, obwohl er keine medizinische Verwendbarkeit erwähnt. Wenn sie für ihn keine Heilkraft besitzt – was der Leser jetzt im pädagogischen Sinn verstehen wird –, muss ihre Relevanz andere Ursachen haben.[39]

Die lange KÜRBISstrophe gliedert sich in zwei fast gleich lange Teile, deren erster den hohen Wuchs der Kletterpflanze selber besingt (99-125), während der zweite Gestalt und Verwendung der Früchte beschreibt (126-151).

Die im ersten Vers genannte, aus winzigstem Samen hervorsprießende Pflanze erinnert sofort an die Parabel vom Senfkorn (Mt 13:31). Dort versinnbildlicht die Senfpflanze das Reich Gottes, oder wie Hraban es deutet: das Evangelium Christi.[40] Deshalb strebt auch der Kürbis ebensosehr in die Höhe wie zuvor die Eberraute, die den Erlöser selbst symbolisierte. Der Schatten des Kürbisses ist weniger düster als der der Salbei: Er überschattet den gläubigen Christen, damit er sich nicht von seinem Hochmut hinreißen lässt, wie es von Jonas im Schatten des Efeus gesagt wird.[41]

Das Bild der sich emporrankenden Kürbispflanze wird nun in zwei Vergleichen ausgearbeitet, womit Walahfrid die christliche Bildung im Kloster schildert: Der schwache Glaube (der Efeu)

[39] Damit erklärt sich auch die ausführlichere Behandlung, die hier beiden Pflanzen gewidmet werden soll.

[40] Hrab. XIX, 9 (531 C): *Sinapis ... mystice significat Evangelium Christi.*

[41] Eine deutliche Vorlage zu diesem ganzen Bildkomplex findet sich bei Augustinus, *Contra Faustum* XII, Kap. 36 (CCSL 321) 363. Dass Walahfrid dieses Fragment im Sinne hat, geht unzweifelhaft aus der Übereinstimmung von Wörtern und Bildern hervor: *altipetax* (V.99), die riesigen Schatten der Blätter (V.100-101) und die Anspielung auf den "schwimmenden Vogelflug" (V.124-125: *volucri natatu*).

soll sich am reiferen (der Ulme)[42] stärken und sich auf ihn stützen, damit er einst selber die Reichtümer Christi (den Weinstock)[43] zu tragen in der Lage ist.

Die Beschreibung des Wachstums der eigentlichen Pflanze hebt mit einem der zärtlichsten Töne des ganzen Gedichtes an: *Sic mea sic fragili de stirpe cucurbita surgens / Diligit appositas, sua sustentacula, furcas, / Atque amplexa suas uncis tenet unguibus alnos* (112-113).[44] Der Dichter fühlt sich ganz mit der Pflanze verbunden, jede Distanz scheint aufgehoben zu sein: Der Kürbis ist SEINE Pflanze. Nachdem er die allgemeine Grundregel aufgestellt hat, spricht Walahfrid hier deutlich von seiner eigenen Erfahrung. Der Kürbis war und ist Stütze für die Schwachen und Ungeschulten, die ihn lieben: seine Knaben im Klosterhain.[45]

Nachdem er Grundlage und Ziel der Erziehung hervorgehoben hat, nämlich Glaubensstärkung und Ähnlichkeit mit Christus, spricht Walahfrid anschließend über die Form der Erziehung. An dieser Stelle beginnt auch wieder das Spiel mit den Vergilzitaten.[46] Die Wortwahl, sowie die Anordnung und

[42] Auch Hraban kannte diese Gleichsetzung des Augustinus, wie seine Anmerkungen zum Efeu und zur Ulme zeigen (XIX, 8 bzw. 9, 528 C und 532 B). Zweimal spielt er hier auf die Jonasstelle an, wodurch er Efeu und Kürbis sozusagen gleichsetzt. Siehe dazu auch XIX, 6 (519 B) über die Ulme und XIX, 8 (Kol. 528 C).

[43] Denn der Wein ist Christus selber nach Joh. 15:1: *Ego sum vitis vera.* Sehe dazu Hrab. XIX, 4 (Kol. 508 A-C). Überraschenderweise ist es nicht, wie im Weinbau üblich, die Ulme, die als Stütze des Weines dient. Walahfrid betont, dass die Weinranken an beliebigen Baumarten emporwachsen, während der Efeu – eine Wildpflanze – ihm zufolge ausschließlich die Ulme bevorzugt. Eine derartige Umkehrung beruht nicht mehr auf Naturbeobachtung (so Hermann SIERP, "Walahfrid Strabos Gedicht über den Gartenbau", in *Die Kultur der Abtei Reichenau* II, (München 1925) 756-772 und Stoffler [Anm. 2] 44 und 63), sondern weist auf eine metaphorische Deutung hin.

[44] Auffallend ist der affektive Wortgebrauch: *mea, diligit, amplexa.*

[45] Der Kürbis wird von Hraban als Bild der Schwachen und Ungeschulten gesehen, die den Halt eines anderen brauchen. Der Kürbis ist also dem Efeu gleich. Siehe dazu XIX, 9 (532 A) und Anm. 42.

[46] Nicht, dass sich im Vorigen keine Vergilzitate finden ließen, nur scheinen sie hier wiederum eine tragende Funktion zu bekommen. In den

Stellung der Wörter im Vers 116 evozieren das Schlussbild des ersten Buches der Georgica: Der Wagenlenker versucht vergeblich die Zügel festzuhalten, die Pferde gehen mit ihm durch.[47]

Das Bild von einer fast verzweifelnden Pflanze wird plötzlich durch einen Vergleich mit ruhig spinnenden Mädchen an Winterabenden unterbrochen, einem Bild, das ebenfalls aus den Georgica stammt.[48] Die ruhige Art, mit der sie die gesponnenen Fäden in großen Spiralen zierlich ordnen, scheint in völligem Widerspruch zum Kampf der Kürbispflanze zu stehen.[49]

Diese Schilderung ruft jedoch noch eine andere Stelle aus Vergil ins Gedächtnis: Wortwahl und Wortstellung sind die gleichen wie im zweiten Buch der Aeneis, wo zwei Riesenschlangen sich würgend um Laokoon und seine jungen Söhne schlingen.[50] Das schöne, beruhigende Bild der spinnenden Mädchen wird fast unmerkbar zum drohenden Todesbild für die ihren priesterlichen Vater verzweifelt um Halt anflehenden Knaben Walahfrids.

Versen 99-111 verweisen sie fast alle auf Beschreibungen und Merkmale von Pflanzen, wie sie in den Bucolica und Georgica vorkommen (vgl. die Quellenangaben bei Dümmler). Einzig Vers 103 – der Efeu, der die Ulme umschlingt – ist vielleicht auf die Stelle in der Aeneis zurückzuführen, wo Aeneas den Schatten seiner Frau Creusa umarmt (II.792). Zusammen mit Hrabans Deutung des Efeus könnte somit der erste Vergleich vielleicht schon vorausweisen auf die erste, ungeistige Verwendung der Kürbisfrüchte: Wo also die klösterliche Erziehung nicht gelingt.

[47] Vergil, Georg. I 512-514: *Ut, cum carceribus sese effudere quadrigae, / addunt se spatio et frustra RETINACULA TENDENS / fertur equis auriga neque audit currus habenas.* Der Vergilkenner wird bei Walahfrid sofort das Wort *frustra* ergänzen. Bei Vergil symbolisiert diese Szene den Ausbruch des Krieges. Auch Walahfrids Sprache wird immer militärischer gefärbt, in starkem Kontrast zum liebevollen Anfang.

[48] Georg. I 390-392 und auch IV 348-349.

[49] V.119-121: *Et velut in fusum nentes cum pensa puellae / Mollia traiciunt spirisque ingentibus omnem / Filorum seriem pulchros metantur in orbes.*

[50] Vergil, Aen. II 216-217: *Post ipsum auxilio subeuntem ac tela ferentem / Corripiunt spirisque ligant ingentibus.* Es sei daran erinnert, dass Laokoon ein Priester war, der seinen Söhnen zu Hilfe kommt. In der nämlichen Rolle sieht auch Walahfrid sich.

In wenigen Versen hat Walahfrid hier ein erstaunliches Bild der inneren Entwicklung seiner Klosterknaben skizziert. Die anfänglich heftige Liebe zum Lehrer wird plötzlich gestört. Jeder Versuch der Mäßigung scheitert am allzu raschen Lauf der Natur. Ein Hilferuf ertönt: Das Bild der Mädchen erscheint und mit ihm das der würgenden Schlange. Die Liebe zwischen Lehrer und Knaben wandelt sich: Sie wird bedroht und muss sich verteidigen.[51] Nur die Kraft des Älteren hilft den Knaben, das Gift der Schlange zu bekämpfen. Nun wird auch deutlich, warum der Lehrer festen Glaubens sein muss: Allein die Raute als Bild des Glaubens an Christus vermochte das Gift auszutreiben, damit der hohe Wuchs der Eberraute erreicht werden könnte.

Im zweiten Teil spricht Walahfrid seine Bewunderung für die Früchte des Kürbisses aus, so wie er dies für den hohen Wuchs der Eberraute tat.[52] Nachdem er im Wachstum der Kürbispflanze den Hilfeschrei und die Not seiner Klosterknaben dargestellt hat, ihr Bedürfnis nach einer Stütze, wendet er sich nun dem eigentlichen Bildungsvorgang zu. Der Vergleich mit der Drechselbank weist darauf hin, dass sich das Leben wie von selbst gestaltet, wenn der Lehrer wirklich starken Glaubens ist. Denn die Dreharbeit braucht, nach Beda Venerabilis, keine äußeren Hilfsmittel, ihre Bewegung wird von innen aus gelenkt.[53] So sieht Walahfrid seinen Auftrag als Lehrer. Feste

[51] V.122-123 als eine Verweisung auf die Belagerung der Trojaner in Italien: Aen. IX 664-665.

[52] V.126-127: *Iam quis poma queat ramis pendentia passim / Mirari digne?* Vgl. V.91-92: *Nec minus abrotani promptum est mirarier alte / Pubentis frutices.*. Doch gibt es hier auch einen Unterschied: Bei der Eberraute gilt Walahfrids Bewunderung der Höhe der Pflanze, d.h. dem Resultat; nun gilt sie den Früchten, die den Samen bergen, d.h. dem Anfang.

[53] Beda, In Cant. cant. IV, vii, 2: *tornatura reliquis est inerrabilior artibus quia nimirum ex se ipsa sibimet regulam profert per quam disciplinabili rotunditate opus quod agit perficiat atque ideo recte simplicitatem veraciter piae mentis quae pura intentione elemosinam facit insinuat.* Deshalb bezeichnet Walahfrid auch das zu formende Material als ein *tornatile lignum*, ein schöngedrehtes Holz. Damit verweist er auf den Vers des Hohenlieds, wo der Nabel der Braut mit einem schön gedrehten Mischgefäß verglichen wird,

Hände müssen die Früchte wie von innen formen, damit sie sicher zu schön gedrechselten Gestalten gebildet werden, in der Mitte künstlich geschoren, *medio rasum.*[54]

Die ganze Bildung konzentriert sich jetzt auf die Form der Früchte (130-135). Denn darauf beruht die spätere Verwendung. In ihrer Beschreibung erinnern Wortstellung und -wahl wieder an Vergil. Im ersten Buch des Epos gelingt es Aeneas auf einer Jagd, sieben gewaltige Hirsche zu erlegen: *Nec prius absistit quam septem ingentia victor / corpora fundat humo* (Aen. I 192-193).[55] Für den mittelalterlichen Menschen war der Hirsch Sinnbild des Heiligen, denn beide sind Todfeinde der Schlange. Wenn ein Hirsch krank wird, sucht er das Nest einer Schlange auf, jagt sie mit seinem Atem aus ihrer Höhle, tötet sie und frisst sie auf. Sobald das Gift zu wirken anfängt und Fieber das Tier befällt, eilt es zu einer Quelle, damit das kühle Wasser Gift und Krankheit vertreibt. So kämpft auch der Heilige mit der alten Schlange; er stärkt sich am Lebensquell Christi, um sich vom ätzenden Gift zu reinigen.[56]

Wenn Walahfrid hier auf Vergils Verse anspielt, beschwört er den Tod des Hirsches und damit des Heiligen herauf. Hierdurch wird der dunkle Ton, der bereits durch die urspüngliche Bedeutung des Wortes *flagello* angeschlagen wurde, noch verstärkt.[57] Nun sind bei Vergil *ingentia* und *corpora* voneinander

dem nie der Becher mangelt: *Umbilicus tuus crater tornatilis numquam indigens poculis* (Ct 7:2). Für Beda ist der Nabel Symbol unserer Sterblichkeit. Ist der Mensch sich ihrer bewusst, wird er nie vergebens das rettende Wort Christi für seine Nächsten schöpfen, auf dass beide, Wasserschöpfer und Trinker, sich an der himmlischen Barmherzigkeit laben können (Beda, In Cant. vii, 2).

[54] Man kann aus diesen Worten die letztendlichen Hoffnung des Dichters verstehen: Die Bildung richtete sich auf den Eintritt des Jüngeren in die Gemeinschaft der Heiligen, d.h. in den geistlichen Klosterhain. Das bedeutete jedoch den Empfang der Tonsur: *medio rasum.* Am Ende der Strophe scheint sich dies zu bestätigen.

[55] Man vergleiche dazu V.131-132: *tenuique ferunt ingentia collo / Corpora.*

[56] Vgl. Hrab. VII, 8 (204C - 205B). Auch so der *Physiologus*, De cervo (Theobaldi "Physiologus", Hrsg. P. T. EDEN, Leiden 1972, 48-51).

[57] Das Wort *flagellum* (V.130) heißt wörtlich "Peitsche". Hier ist die zierliche Ranke, an der die Früchte hängen, gemeint. Nur einmal wird das Wort von Vergil in der Bedeutung "Ranke" benützt Georg. II 299 und von

getrennt durch das Wort *victor*, die Bezeichnung des Aeneas als ihren Sieger. Im gleichen Sinne muss jetzt auch das Wort *collo*, Hals, bei Walahfrid verstanden werden: Der Tod des Heiligen hat offenbar etwas mit dem schlanken, länglichen Hals der Früchte zu tun.[58] An diesem steifen Hals wachsen die Körper als ein "breites Gewicht in den Lenden". Hraban bezeichnet die Lenden als den Teil des Leibes, den man verhüllt, denn, so fährt er fort (VI, 1, 168 B), *Ilium Graeco sermone appellatum, quod ibi nos obvolvamus. Graece enim eiluein obvolvere dicitur. Testiculi enim virilis sexus robur significant virtutis.*

Jetzt wird Walahfrids umständliche Beschreibung in Zusammenhang mit dem ganzen Gedicht verständlich. In der Form der Kürbisfrüchte zeichnet er die erwachende Geschlechtlichkeit seiner Klosterknaben als Sinnbild ihrer tugendhaften Kraft. Denn im Fruchtkörper liegen die zahlreichen Samen voneinander getrennt wie in Kerkerzellen. Die Samen der Tugend harren der Hand, die sie befreit.

Die Möglichkeiten, die sich dem Lehrer in diesem Erziehungsprozess bieten, werden jetzt in den zwei Verwendungsarten der Kürbisfrüchte dargestellt. Aber der Leser ahnt schon, dass es sich hier nur um den Gegensatz zwischen dem obszönen Priap und der strahlenden Lilie handeln kann.

Nur wenn sie in der frühen Jahreszeit gepflückt werden, finden die Früchte bei der Mahlzeit verwendung. Diese Tatsache, sowie die reichliche Feuchtigkeit des Körpers und die geschmeidige Haut sind alles Zeichen der Jugend. Dann ist der Körper am reichlichsten mit Blut versehen[59] und die Haut noch weich und verletzlich: Der geistige Schutz, die Schale, ist noch nicht hart genug, um den weltlichen Verletzungen zu

Serv. ad loc. erklärt: *flagella dicuntur summae arborum partes ab eo, quod ventorum crebros sustinent flatus.*

[58] Das Wort *collum*, der Hals, leitet sich nach Hrab. VI, 1 (156 A) von der Tatsache her, dass er steif wie eine Säule, eine Kolumne ist. Da dies im übertragenen Sinne eine sowohl positive wie negative Bedeutung haben kann und die Steifheit des Halses hier mit dem Tod des Heiligen zu tun hat, wird der düstere Ton dieser Textstelle bestätigt.

[59] Hrab. VI, 1 (171 B).

widerstehen.[60] Die noch saftige Frucht trägt zum Reichtum des Tisches bei.[61]

Walahfrid spricht hier von einem Übergang *transire*, weil es um eine fundamentale Entscheidung geht: den Übergang aus der Welt des Klosters in das weltliche Leben mit allen seinen Reichtümern. Allzu oft wird der Mönch, der Lehrer, mit Schmerz erfahren haben, wie seine Schüler fortzogen, der dem Tod verfallenen Welt entgegen, wo ihre leidenschaftliche Begierde sich an den üppigen, irdischen Reichtümern sättigt, wie die Scheiben des Kürbisses in der dampfenden Pfanne in Fett getränkt werden. Trunken vom behaglichen Genuss werden sie das Haupt einer neuen Generation werden, die genauso von Süßigkeit durchdrungen ist wie sie es in ihrer Jugend waren.[62] Ihre größte Begierde geht von ihrer Männlichkeit aus. Um sie zu befriedigen, wollen sie den trägen Herbst[63], die richtige Zeit der Ernte[64], nicht abwarten.

Nur im Mutterleib, das heißt im Kloster, werden die Knaben die ganze Gnade der wahren christlichen Liebesglut[65] erfahren. Wenn dann das Unreife, das Untaugliche herausgeschnitten wird, kann das junge Leben umgeformt werden, um als dauerhaftes Gefäß zu dienen.[66] Dazu müssen aus dem breiten Bauch

[60] Hrab. VI, 1 (162 A).

[61] V.139-140: ... *inter opes transire ciborum / Saepe videmus..*

[62] V.140-142: ... *et ardenti sartagine pinguem / Combibere arvinam, et placidum secmenta saporem / Ebria multotiens mensis praestare secundis.*

[63] Vgl. V.137-138: ... *sero / Autumni adventu..*

[64] Vgl. Hrab. X, 11 (303 B): *Autumnus etiam, in quo colliguntur fruges, tempus est messis atque vindemiae, tempus universalis iudicii significat, quando unusquisque operis mercedem recipiet, et metet fructum laboris sui.*

[65] Auffällig ist die sonderbare Kombination *spiramina solis* (V.143). *Spiramen* bedeutet Anhauch oder Atem. In diesem Sinne gebraucht Walahfrid das Wort in Vers 85, *spiramina venti*. Dort wurde es bereits als eine Anspielung auf den Heiligen Geist verstanden. Auch hier kann der Anhauch der Sonne nichts anderes bedeuten als der Anhauch Gottes. Sein Odem ist der Geist. Schon Rusticus Helpidius († 524) gebraucht *Spiramen* als Synonym für den Heiligen Geist (vgl. sowohl Forcellini als Blaise unter *Spiramen*).

[66] V.146-147: ... *vasto dum viscera ventre / Egerimus, facili radentes ilia torno.*

die Eingeweide herausgenommen und die Lenden mit einer einfachen Drehung beschnitten werden. Im übertragenen Sinne heißt das: Die jugendliche, noch ziellose Liebe muss von üblen Neigungen gereinigt werden.

Die Beschneidung des Geschlechtes erinnert an den Ausspruch Christi über die Menschen, die beschnitten sind um des Himmelreichs willen (Mt. 19:12).[67] Subtil verweist Walahfrid auf den Vergleich mit dem gedrechselten Holz (128-129).[68] Die Anspielung auf die Tonsur wird vertieft. Wer eine spirituelle Kastration vollzieht, das heißt alles Schädliche wegschneidet, bekennt sich zum geistigen Leben, das am besten im Kloster zu verwirklichen ist.

Die ausgehöhlte Frucht, die Kalebasse, fasst in ihrem Magen einen vollen Sextarius[69], das heißt das vollkommene Maß.[70] Es gibt jedoch noch ein vollkommenes Maß: den Modius (22 Sextarii für die 22 verschiedenen Schöpfungstaten).[71] Er symbolisiert die Gerechtigkeit, wie sie sich im Leben der Heiligen manifestiert.[72] Denn nur durch sie können diese in der Glut

[67] Auch Hrab. VI, 1 (168 B-C) spricht von der Beschneidung, er macht aber einen wichtigen Unterschied zwischen der Kastration als Folge einer Krankheit, einer Verletzung oder eines Schnittes. Nur Letztere ist tugendhaft, da sie der bewussten Absicht entspringt, sich von Unsauberem zu reinigen. Vgl. auch August. Conf. II 2 (3).

[68] Dort wurde das Holz geformt und in der Mitte geschoren, so wie jetzt die Frucht zum Gefäß geformt und im Drehen geschoren wird: V.128-129 *tornatile ... medio rasum* neben V.147 *radentes ilia torno.*

[69] V.148: *Nonnumquam hac ingens sextarius abditur alvo.*

[70] Denn Gott schuf die Welt in sechs Tagen, und in sechs Zeitaltern wird die Welt zu ihrer Vollendung geführt, wenn der Richter am Ende des jetzigen Zeitalters wiederkehrt, um zu richten (Heinz MEYER, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*, (München 1975) 129-133. Dazu auch Hrab. XVIII, 3, 491 A). Deshalb bezeichnet auch Hrab. XVIII, 2 (487 A) das Maß des Sextarius als das Herz des Heiligen, dessen Leben und Glaubensstärke die Menschheit sich zum Vorbild nehmen soll.

[71] V.149: *Clauditur aut potior mensurae portio plenae.* Es ist unwahrscheinlich, dass Walahfrid nicht den *Modius*, sondern den *Congius* gemeint hat (so LECLERC, Anm. 1, 67). Denn Hraban sagt vom *modius*: *Modius dictus ab eo quod sit suo modo perfectus* und deutet anschließend die 22 Schöpfungstaten Gottes (siehe die nächste Anm.).

[72] Hrab. XVIII, 2 (487 B-D).

ihrer Liebe die spirituelle Gemeinschaft zusammenhalten[73] und für immer die Gaben des freigebigen Lyaeus unverdorben bewahren.[74] Lyaeus, der Löser, steht hier wiederum für Christus, den Erlöser, wie bereits zuvor im Bild des Weinstocks.

Entwirft die erste Hälfte der Strophe ein Bild der heranwachsenden Klosterjugend mit ihrer Liebe, ihren Ängsten und ihrer Not, im zweiten Teil versinnbildlichen die Früchte der Kürbis-Pflanze Walahfrids Bildungsauftrag. Die erwachende Sexualität kann das geistige Leben der Knaben gefährden; sie kann sie aus dem Kloster und der Spiritualität vertreiben. Sie kann jedoch auch Ansporn zu einer höheren geistigen Vollkommenheit werden, wenn sie im Kloster selbst reifen und sich läutern kann. So scheint sie sowohl eine Quelle der spirituellen wie der weltlichen Tugend sein zu können.

Die Beschreibung der MELONE erinnert in vielem an die Kürbisstrophe: Beide sind Kletterpflanzen und haben nach Walahfrid keinen medizinischen Nutzen. Form und Wachstum der Früchte werden stark hervorgehoben, so wie ihre Verwendbarkeit in der Küche. Zugleich jedoch stehen diesen Ähnlichkeiten auffallende Unterschieden entgegen, wodurch die oberflächliche Verwandtschaft beider Pflanzen gründlichst zerstört wird.

Wie groß die Gefahr einer Gleichstellung ist, geht bereits aus der Ortsbeschreibung hervor: An gleicher Stelle wie der Flaschenkürbis[75] wächst eine andere Kletterpflanze. Kürbis und Melone sind nicht in gleich klar abgegrenzten Beeten untergebracht, wie sie im St. Galler Klosterplan abgebildet sind: Sie stehen zusammen im gleichen Beet.[76]

[73] Zum Leim: *piceo linitur dum gluttine* (V.150) vgl. Hrab. XVII, 2 (459 C) in Bezug auf das Bitumen: *Mystice autem bitumen, quod est ferventissimum et violentissimum GLUTEN, significat dilectionis ardorem, vi magna fortitudinis ad tenendam societatem spiritualem omnia tolerantem.*

[74] V.150-151: *Amphora quae, piceo linitur dum gluttine, servat / Incorrupta diu generosi dona Liei.*

[75] V.152: *Hoc simul in spatio.*. Es ist das erste Mal, dass der Dichter eine so genaue Lokalisierung zweier Pflanzen gibt. Vgl. V.76, 78, 91.

[76] Dies im Gegensatz zu den bisherigen Kommentatoren des Hortulus. Vgl. STOFFLER (Anm. 2) 23-25.

Es geht jedoch nicht um eine ähnliche Art Weinstock. Der Dichter nennt ihn *acre*. Damit wird der scheinbare Verweis auf den zweiten Vergleich mit der Kürbisstrophe völlig untergraben.[77] Denn dort bedeutete der Wein Christus, während die Bezeichnung *acre* eher das Gegenteil des *vitis vera* (Joh. 15:1) zu benennen scheint.

Nun weist Hraban in seiner allegorischen Enzyklopädie fortwährend die zweideutige Tendenz der Dinge auf: In allem Irdischen stößt der Mensch auf den Scheideweg, wo er zwischen Geist und Materie, Himmel und Erde, Gott und Tod zu wählen hat. Deshalb gibt es auch einen zweiten Weinstock, dessen Trauben einen herben und bitteren Geschmack haben. So schmeckt der Wein Sodomas und Gomorrhas.[78]

Es geht aber nicht nur um eine herbe Weinsorte. Wie gesagt, besteht ein weiterer Unterschied darin, dass diese Pflanze kein Kletterer ist. Sie schlängelt sich durch den Staub wie eine Schlange[79] und so nährt sie die runden Früchte (154-155). Auf einmal werden die Zusammenhänge sichtbar. Die Schlange im Staub, die runden Früchte, der Wein Sodomas: Der Leser erkennt hinter all diesem die Geschichte des Sündenfalles wieder. Walahfrid nimmt jedes Detail bis zum Urteil Gottes auf: *quia pulvis es et in pulverem reverteris* (Gen. 3:19 neben 154-155:

[77] Vgl. V.107: Die Wörter *vitis genus* stehen metrisch an gleicher Stelle. In der Kürbisstrophe jedoch ist von einem *arbustivum vitis genus* die rede, als Hinweis auf die Neigung der Kürbis zu klettern. Die neue Pflanze dagegen klettert nicht.

[78] Hrab. XIX, 4 (508 A): *Vitis vero allegorice significat Christum, qui dicit in Evangelio: EGO SUM VITIS VERA. Item in aliam partem vineae vel vitis significatio trahitur, ut est illud in cantico Deuteronomii: ET VINEA ENIM SODOMORUM VITIS EORUM, ET PROPAGO EORUM EX GOMORRHA* (Deut. 32:32), wie diese Stelle von Hraban gelesen wird. In der Vulgata heißt es: *De vinea Sodomorum, vinea eorum, et de suburbanis Gomorrhae.* Außerdem wird hinzugefugt: *uva eorum uva fellis, et botri amarissimi.* Die Wörter *fellis* und *amarissimi* werden von Walahfrids Umschreibung *acre* vollends wiedergegeben, so wie er auch *vitis* von Hraban übernimmt statt des ursprünglichen *vinea.*

[79] Vgl. das lateinische *serpere* (V.155) neben *serpens.*

per aequor / serpere pulvereum). Anscheinend wird der obszöne Priap jetzt frontal die strahlende Lilie angreifen.[80]

Es gibt noch einen Unterschied zur Kürbisstrophe: Walahfrid macht nicht die geringste Anspielung auf den Namen der neuen Pflanze. Im ganzen Katalog ist dies ein Unikum.[81] Da der Dichter sonst großen Wert auf die Etymologie legt[82], lässt sein Schweigen hier nur eine negative Interpretation zu: *Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit* (Isid. *Etym.* I.7.1).

In nur einundhalb Versen hat Walahfrid das Aussehen der Pflanze beschrieben. Er ist offensichtlich überhaupt nicht an ihrem Wachstum interessiert.[83] Die Bedeutung der Melone liegt gänzlich in ihren Früchten, denen der Rest der Strophe gewidmet ist. Anfangs gibt es dort wieder oberflächliche Parallelen mit dem Kürbis: Walahfrid spricht über *poma*, die zerstreut an der Pflanze wachsen.[84] Nur liegen sie auf dem Boden, während die Flaschenkürbisse an Ranken hängen.[85]

[80] Die negative Konnotation der Melone findet sich ebenso bei Hrab. XIX, 9 (532 A): *De cucumeribus et peponibus in Pentateucho legitur, quod eos filii Israel concupierunt, spernentes manna: sicut concupiscentia carnalis fastidit cibum spiritalem, et spernit eum.* Gemeint ist Num. 11:4-6: *Vulgus quippe promiscuum, quod ascenderat cum eis, flagravit desiderio, sedens et flens, iunctis sibi pariter filiis Israel, et ait: Quis dabit nobis ad vescendum carnes? Recordamur piscium quos comedebamus in Aegypto gratis; in mentem nobis veniunt cucumeres, et pepones, porrique, et cepe, et allia. Anima nostra arida est, nihil aliud aspiciunt oculi nostri nisi man.*

[81] Die Überschriften der Strophen sind nicht originell (Vgl. STOFFLER 1985 [Anm. 2], 102). Deshalb auch werden die Pflanzen fast immer in den ersten Versen genannt: 16 Mal im allerersten (*salvia, ruta, abrotanum, cucurbita, absinthium, marathrum, libysticum, lilia, papaver, sclarea, menthae, apium, sarcocola, ambrosia, raphanum, lilia*); 5 Mal im zweiten (*marrubium, gladium, puleium, vettonica, nepeta*); einmal im dritten (*rosa*), im fünften (*macedonia*) und im siebten (*costum*, aber diese Pflanze wird zusammen mit der *sclarega* erwähnt).

[82] Vgl. z.B. seine Benützung des Namens *Lelifagus* für die Salbei.

[83] Vgl. dazu die Beschreibung des Kletterns in der Kürbisstrophe: V.99-125.

[84] V.156: *Pomorum haec species terrae super arida vulgo / terga iacens* neben V.126: *Iam quis poma queat ramis pendentia passim /.* Man beobachte die übereinstimmende Positionen von *vulgo* und *passim*.

[85] V.126 *pendentia* neben V.156 *iacens*.

Auch die Art des Wachsens der Früchte weist grundlegende Unterschiede auf: Der Kürbis wird mit sicherer Hand geformt, die Melone dagegen 'nimmt ihren schönsten Anwuchs auf'.[86] Die eine Frucht kennt eine aktive Gestaltung, die andere ein passives Empfangen.

Die komplizierte Beschreibung klärt sich, sobald Walahfrids *crementum* im Sinne Hrabans gelesen wird: *Crementum enim est semen maschuli, unde animalium et hominum corpora concipiuntur.*[87] Die Melone zeigt kein eigentliches Wachstum, aber empfängt die männlichen Samen, die so schön wie die Grundlage der männlichen Tugend sind.[88] Nach der Heraufbeschwörung des Sündenfalles scheint Walahfrid jetzt in der Darstellung der Melone das Bild der Frau malen zu wollen. Diesmal nicht in der Form einer traumhaften, friedlichen Beschreibung wie bei den spinnenden Mädchen (119-121). Vielmehr schildert er ihre leibhaftige Gestalt als das Land, das den männlichen Samen aufnimmt und so die Entwicklung geistlicher Tugenden am meisten bedroht. Denn die vielversprechende Saat wird auf dem trockenen Boden ausgestreut.[89]

Doch wird das 'Wachstum' der Melone einmal beendet sein, wenn sie, von vielen 'Sommersonnen' gereift, geerntet wird.[90] Auffallenderweise nennt Walahfrid für die Melone nur eine Ernte, während der Kürbis deren zwei kannte.[91] Auch braucht sie scheinbar eine viel längere Reifezeit: *solibus aestivis.* Die gleichen Wörter in der Einzahl in der Kürbisstrophe bezogen sich auf den Aufenthalt der Jungen im Kloster.[92] Denn nur da konnten sie zu richtigen Trägern der *generosi dona Lyaei* reifen.

[86] Vgl. V.156-157: *Pomorum haec species ... / ... crementa capit pulcherrima* neben V.127-128: *quae non minus undique certis / sunt formata viis.*

[87] Hrab. VII, 2 (185 D) [= Isid. *Etym.* XI.1.15 = *Etym.* IX.5.5]. Vgl. Walahfrids *capit* neben Hrabans *concipiuntur.*

[88] Vgl. V.133-134 mit Erläuterung.

[89] Vgl. Anm. 86. Auch Walahfrid verweist nach Num. 11:4-6: Walahfrids Worten *arida vulgo terra* (155-156) verweisen auf die *arida anima* vom *vulgus promiscuum.*

[90] V.157-159: *donec / solibus aestivis flavos intincta colores / messoris calathos matura fruge replerit.*

[91] V.136-142 und 143-151.

[92] Vgl. V.143 und oben.

Jetzt spricht der Dichter jedoch über Früchte, die außerhalb des Klosters wachsen.

Die längere Reifezeit könnte sich auf die verschiedenen Generationen beziehen, deren Kinder immer wieder im Kloster ihre spirituelle Bildung bekommen. Nur als Ursprung eventueller geistlicher Perfektion, kommt auch die Melone zur wahren Reife.[93] Wo der Flaschenkürbis mit 'reif' genannter Sichel abgeschnitten wurde, füllt die Melone die Körbe selbst mit ihren reifen Früchten.[94] Im ersteren Fall gab diese Schilderung der Ernte den Anreiz zur geistlichen Kastration und Überwindung des garstigen Priaps, wodurch der Kürbis zur vollen Reife gelangte. Die Melone jedoch bietet ihre Früchte an: Es ist nicht die eigene Perfektion, die sie verfolgt, sondern die ihrer Früchte, ihrer Kinder. So gelingt auch sie zur Perfektion und der Herr der Ernte sammelt nur die reifen Früchte (159).

Dann geht Walahfrid zur Formbeschreibung der reifen Früchte über. Sie nimmt den zentralen Teil der Strophe ein.[95] Zwei Gestalten gibt er der Melone: *teretem satis* und *oblongo scemate ventrum / demissum* (160-162).[96] Aber die zweite dominiert.[97] Da wird die Melone fast wie der Kürbis beschrieben[98], sie hat aber keinen Hals, und auch redet der Dichter nicht

[93] Vgl. Hrab. XIX, 5 (509 D): *Allegorice autem matura dicuntur illa, quae perfecta sunt; immatura autem, quae imperfecta esse dinoscuntur.*

[94] V.144: ... *et matura falce recidi* neben V.159: ... *matura fruge replerit* mit auffallender Übereinstimmung von Stelle und Klang.

[95] V.160-172: d.h. sie wird von jeweils 8 Versen umrahmt.

[96] Mit der ersten Gestalt der Melone scheint Walahfrid die Jungfrau zu bezeichnen, was aus *teretem satis* hervorgeht, d.h. nach Hrab. XIV, 1 (384 D): *Teres est enim aliquid rotundum cum proceritate, ut columna* (= Isid. *Etym.* XV.-2.19 und Servius ad Ecl. 8.16). Die Säule wurde schon benützt als Bild des erwachenden männlichen Geschlechtes. *Satis* jedoch nuanziert eine völlige Gleichstellung. Mann und Frau nähern sich Gott und einander am meisten in der *virginitas*, d.h. in den *animae continentium* (Hrab. VII 1 184B-C). Auch (an gleicher Stelle): *Alias ab incorruptione, quasi virago, quod ignoret femineam passionem. Virago vocata, quia virum agit, hoc est, opera virilia facit, et masculini vigoris est.*

[97] Vgl. die betonte Stelle von *undique porro* (V.161).

[98] V.161 neben V.131: *oblongo*; V.161: *ventrem* neben V.133: *venter*; V.162: *demissum* neben V.130: *demissa*.

vom Samen. Die Melone ist wie eine Nuss oder wie ein Ei[99]: Die Frucht entwickelt sich und reift im Innern, bis Keim oder Küken aus der Schale hervorbrechen.

Ein dritter, umfangreicher Vergleich soll das Bild der Melone vervollständigen.[100] Walahfrid verlässt die Idee der Fruchtbarkeit, die in der Nuss und dem Ei eingebettet war. Dagegen baut er einen zweiten Gedanken auf, der in den beiden ersten Vergleichen zur Entwicklung kam: die Verletzlichkeit. Die Frucht der Nuss ist unter einer harten Schale verborgen. Eine zerbrechliche Schale beschützt das Leben im Ei. Jetzt folgt eine Seifenblase, die mit dünnem, durchsichtigem Glanz ein Nichts umhüllt.

Diese zentrale Umschreibung gehört zu den schwierigsten und verschlüsselsten Teilen des Gedichtes.[101] Sie gliedert sich genau in zwei Hälften, deren erste die Bewegung von Händen und Fingern ausmalt (163-167), während die zweite die eigentliche Gestaltung der Seifenblase beschreibt (168-172). Das Ganze wird von Vergilzitaten unterstützt, wodurch es seine eigentliche spirituelle Bedeutung erhält.[102]

Die ersten drei Verse fassen sozusagen das ganze Bild der Seifenblase zusammen und geben auch den Schlüssel zur richtigen Interpretation.[103] Glänzend hängt sie an den gehobe-

[99] Die Umschreibung Walahfrids des *ovi versatilis* erinnert jedoch an *tornatile lignum* beim Kürbis (V.128). So wie dort gibt es auch hier eine biblische Anspielung, namentlich auf Gen. 3:24: *Eiecitque Adam, et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitae.* Das *ovum versatile* überwacht wie das Schwert des Cherubs den Zutritt zum Lebensholz Christi (vgl. Hrab. XII, 3, 334 D). Lebendiges Holz ist jedoch auch die Materie, die Walahfrid als Lehrer bilden soll. Die Mütter müssen ihre Kinder schützen, damit sie zur geistlichen Bildung vorbereitet werden, aber zugleich sind sie auch ein Hindernis auf dem Wege zum eigentlichen Ziel.

[100] V.163-172, d.h. ein Drittel der ganzen Strophe!

[101] Vgl. z.B. die falsche Interpretation bei LECLERC (Anm. 1) 69, der in der zweiten Hälfte die Arbeit eines Glasbläsers sah.

[102] Im Folgenden werden nicht alle Vergilzitate besprochen, sondern nur diejenigen hervorgehoben, die für die richtigen Interpretation wichtig sind.

[103] V.163-165: *Vel qualis manibus quondam suspensa supinis / lucet agens circum lomenti bulla salivam, / ante recens maceretur aquis quam spuma refusis.*

nen Händen und treibt den Speichel (*saliva*) umher, ehe der Schaum vom rückfließenden Wasser weggespült wird. Aber die Hände sind wie die des Jarbas gehoben im Gebet[104], während die Seifenblase von ihnen getragen wird wie die Jungfrau Camilla von den schäumenden Wellen.[105] Die Metapher der Frau wird somit in diesem neuen Vergleich fortgesetzt.

Der Speichel wird umhergetrieben[106] wie das Schiff der Trojaner umhertreibt, ehe es ins Meer verschwindet.[107] Da der Speichel eine große medizinische Kraft hat[108] und öfters mit dem Wort Christi gleichgestellt wird[109], kann man die Frau in der Gestalt der Seifenblase als eine Bedrohung des geistlichen Wohlseins der Klosterknaben verstehen.[110]

Die Art dieser Bedrohung wird klar bei der Lektüre des dritten Verses. Die Seifenblase gestaltet sich aus dem Schaum, *spuma*, wie auch Aphrodite aus dem Schaum des Meeres geboren wurde: *Affrodin enim Graece spuma vocatur. Quod autem fingunt Saturnum Caelo patri genitalia abscidisse, et sanguinem fudisse in mare, atque eo spuma maris concreta Venus nata est: illud aiunt, quod coitus salsi humoris substantia est, et inde Affroditen*

[104] Aen. IV 203-205 und dazu Serv. ad IV, 205. Vgl. auch Aen. III 176-177.

[105] Aen. VII 810-811. Dass es hier eine bewusste Verweisung Walahfrids betrifft, geht hervor aus dem schäumenden Wasser, das sowohl Seifenblase als Camilla trägt. Camilla als eine streitbare Jungfrau kann mit Recht *virago* genannt werden (Hrab. VII, 1, 184 B). Dazu soll bemerkt werden, dass auch Eva als *virago* geschaffen wurde (Gen. 2:23).

[106] *Saliva* im Sinne von Seifenschaum, so wie es hier meistens übersetzt wird, lässt sich nicht auffinden (vgl. Du Cange und Forcellini unter *Saliva*).

[107] Aen. I 115-117: ... *excutitur pronusque magister / volvitur in caput, ast illam ter fluctus ibidem / torquet agens circum et rapidus vorat aequore vertex.*

[108] Vgl. den Aufsatz von Ludwig Deubner im Handbuch des Deutschen Aberglaubes VIII (Berlin 1987) 149-155.

[109] Dank der Genesung des Blinden (Joh. 9:6). Vgl. Aug. *In Ioh.* Tr. 44, 2 (CCSL 36) 382; Hier. *In Marc. Serm.* 5. (CCSL 78) 475-476.

[110] Die Gleichstellung Frau = Seifenblase wird auch von der Umschreibung *lomenti bulla* bestätigt. Gargilius Martialis beschreibt nämlich wie der verpulverte Samen der Melone mit Seife (*lomentum*) vermischt die Frauenhaut mehr glanzen lässt: ROSE (Leipzig, 1875) 148. Vgl. V.165 *lucet*!

Venerem dici, quia coitus spuma est sanguinis, qui ex suco viscerum liquido salsoque constat.[111]

Die Gestaltung der Seifenblase bekommt jetzt ihre wahre Bedeutung. Das Gebet oder die geistliche Konzentration der Klosterknaben wird vom Bild der Frau zerstört. Sie werden von ihrer spirituellen Tätigkeit abgelenkt. Ihr frischer Samen, das heißt ihre junge Sexualität ist noch nicht vom neu fließenden Wasser aus dem Brunnen Christi geschmälert oder geläutert worden.[112] Sie werden hingegen völlig von ihrer sexuellen Sehnsucht beherrscht.

Auf diese Weise wird auch in den nächsten Versen die Beschreibung der Finger durchsichtig, die anfangs noch kämpfen, dann aber abwechselnd und mit gleichem Streben reiben.[113] Der geistliche Widerstand der Knaben wird von ihrer Sehnsucht überwunden. Sei es anfänglich mit Widerwillen, so suchen sie doch eine Befriedigung ihrer leiblichen Spannungen in der Masturbation.

Dass dies eine Gefahr für die geistliche Bildung der Knaben bedeutet, verdeutlicht Walahfrid anhand einer Parodierung von Vergils Umschreibung des Eingangs zur Unterwelt.[114] Nicht das Riesige ist bedrohlich, sondern das Kleine, Alltägliche, das jeder Junge mit den Händen umfassen kann. In der schmalen Öffnung zwischen beiden Händen weht die sanfte Kraft des Südwindes, des Nothus oder des Austers, eines drohenden Windes, der Sturm bringt und die Luft verdirbt. Deshalb symbolisiert er die heiße Begierde.[115]

[111] Hrab. XV, 6 (432 B-C).

[112] Vgl. Joh. 7:38.

[113] V.166-167: *Dum lentescit adhuc digitis luctantibus, et se / alternis vicibus studioque fricantibus uno, ...*

[114] V.168-169: *inter utramque manum parvo fit parvus hiatu / exitus.* neben Aen. VI 237: *Spelunca alta fuit vastoque immanis hiatu.*

[115] Hrab. IX, 25 (282 B): *Auster ab hauriendo aquas vocatus. Unde et crassum aerem facit, et nubila nutrit: hic Graece Nothus appellatur, propter quod interdum corrumpat aerem. Nam pestilentiam, quae ex corrupto aere nascitur, Auster flans in reliquas regiones transmittit ... Significat Auster ... ardorem cupiditatis, qui peste vitiorum corripit hominum mentes, et aegritudinem peccatorum in humanum genus introducit.*

Da spannt nun der Nothus, d.h. die Begierde, 'ein hohles Gewicht unter gläserner Gestalt'.[116] Die Wörter könnten diesmal an das Carmen 23 des Paulinus von Nola erinnern, wo man *sub vitrea imagine pupi* als Umschreibung des Auges verstehen kann.[117] Die Seifenblase, als eine hohle Bürde für die spirituelle Entwicklung der Jungen, gestaltet sich aus einer Verwirrung des Geistes. Sie nimmt das ganze Blickfeld der Knaben ein, wo sie mitten auf dem Boden ein wankendes Zentrum bildet.[118] Das *centrum labile medio fundo* bezieht sich offensichtlich auf den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Denn der ist als freier Wille mitten in uns gestellt und eng mit dem Sündenfall verbunden.[119] Es ist immer wieder die freie Wahl des Menschen, dass er sich von Gott abkehrt und, von den eigenen Begierden geführt, sich im fleischlichen Leben verliert.

Bereits in der Kürbisstrophe wurde die Wahl für das weltliche Leben als eine Verwendung der Früchte zur Mahlzeit beschrieben (136-142). Auch hier wird die gleiche Wahl in gleicher Weise ausgearbeitet, jetzt aber auf die Frau zugeschnitten.[120] Denn kaum hat der Dolch das 'Eingeweide' der Frucht penetriert, da quellen breite Bäche voller Samen

[116] V.170: *Distenditque cavum vitrea sub imagine pondus.*

[117] Überzeugend scheint mir die Übernahme der Umschreibung von Paulinus für die Pupille: *sub vitrea imagine pupi* (23.176). Die Kombination dieser Worter findet sich nirgendwo sonst und es ist unwahrscheinlich, dass Walahfrid sie selbst und unabhängig konstruiert hätte. Übrigens gibt es noch weitere wörtliche Übereinstimmungen, während auch bei Hrab. VI, 1 (143 C) die Gruppe "sehen, Glas, auge" eine begriffliche Einheit in enger Anlehnung an die Imagination konstituiert: *Visus est qui a philosophis humor VITREUS appellatur. ... Visus dictus, quod vivacior sit caeteris sensibus, ac praestantior sive velocior, ampliusque vigeat, quantum memoria inter mentis officia. Vicinior est cerebro, unde omnia manant.*

[118] V.171: *et centrum medio confingit labile fundo.*

[119] Hrab. XII, 2 (334 D-A): *Lignum autem scientiae boni et mali, proprium est voluntatis arbitrium; quod in medio nostri est positum ad dignoscendum bonum vel malum. De quo qui, relicta gratia Dei, gustaverit, morte moriatur.*

[120] Auch wörtlich gibt es Wiederholungen der Kürbisstrophe: *viscera* V.137 und 146 neben V.173 und 180, *sapor* V.141 neben V.177.

hervor.[121] Die Melone wird zerschnitten[122] und aus der Hand verteilt.[123] Der Tischgenosse nimmt freudig die Delikatesse der Gärten an.[124] Keine Schwierigkeiten verderben den Genuss der Melone, sondern einfach gegessen erfrischt sie beim Essen das Innere mit natürlicher Kraft.[125]

Die zu Grunde liegenden Vergilzitate zeigen, wie die scheinbare Positivität dieser Stelle eigentlich negativ interpretiert werden soll.[126] Dazu kommt ein stark biblisch inspirierter Sprachgebrauch, wie er auch den Kirchenvätern eigen ist.[127] Das *semen multiplex*, das beim Durchschneiden der Frucht hervorquillt, bedeutet in den Augen Walahfrids einen Verlust der geistlichen Tugenden.[128] Der leichte Genuss und die einfache Mahlzeit bilden einen absoluten Gegensatz zur Arbeit der *molares*, das heißt zur *patientia*[129], und zu dem *stupor*, das heißt

[121] V.173-175. Vgl. dazu Vergil, Georg. I 107-109. Aber wichtiger ist die Erklärung von *humoris rivos* in Hrab. VI, 1 (167 C): *Renes ait Varro dictos, quod rivi ab his obsceni humoris nascantur*, wonach er spezifiziert, dass dies unter Einwirkung der Liebesglut: *venerio calore resolutus* geschehe.

[122] V.175-176: *Tum deinde cavum per plurima tergus / frusta manu spargens* neben Vergil, Aen. I 211-212: *TERGORA diripiunt costis et VISCERA nudant; / pars IN FRUSTA secant.* Man beobachte die Verbindung in beiden Stellen von *tergus / tergora* mit *viscera*.

[123] V.176. Vgl. Vergil, Aen. XI 650: *et nunc lenta MANU SPARGENS hastilia denset* aus der Aristeia der Camilla.

[124] V.176-177: *hortorum laetus opimas / delicias conviva capit* so wie die Harpyien sich auf den Tisch der Trojaner stürzen: Vergil, Aen. II 223-226: *tum litore curvo / exstruimusque toros dapibusque epulamur OPIMIS. / At subitae horrifico lapsu de montibus adsunt / Harpyiae.*

[125] V.177-180: *candorque saporque / oblectant fauces, nec duros illa molares / esca stupere facit, facili sed mansa voratu / vi naturali frigus per viscera nutrit.*

[126] Der trockene Boden, der Tod des Hirsches (Bild der Heiligkeit, siehe oben zu V.131-132), die todesbringende Jungfrau (in der Anspielung auf Camilla) und die Gefräßigkeit der Harpyien zeigen alle die vernichtende Kraft der Frau im geistlichen Bereich des Klosters.

[127] *Conviva, oblectare, esca, fauces, molares, voratu*: gehören alle zur biblischen Sprache mit stark negativer Bedeutung.

[128] Vgl. die Gleichstellung Samen-Tugend in der Kürbisstrophe und die Verbindung mit dem *multiplice ... virtute* der Weinraute (V.88).

[129] Hier. *Liber interpr. hebr. nom.* (CCSL 72) 63: *Caath molares dentes sive patientia.*

zur Verzückung[130] des wahren Christen. Die Delikatessen des Gartens stehen so von neuem den Weingefäßen der Kürbisstrophe gegenüber. Diese Opposition kennt eine biblische Parallele in der Geschichte vom König Achab und dem Weingarten des Naboths.[131] Der Garten bekommt hier eine negative Konnotation, da er den Weinberg, der Christus ist, verdrängt.[132]

Dank der Mahlzeit wird im Innern des Tischgenossen (*conviva* sagt Walahfrid bedeutungsvoll[133]) mit natürlicher Kraft eine Kühle genährt[134], genau so wie die Melonenpflanze am Anfang der Strophe ihre Früchte nährte.[135] Die Wirkung der Früchte in den Eingeweiden kühlt die in den vorigen Versen erwähnte heiße Begierde dank einer natürlichen Kraft. Diese Wörter erinnern an Paulus, wo er von den Heiden sagt, dass sie den natürlichen Umgang mit den Frauen aufgegeben haben: *relicto naturali usu feminae* (Rom. 1:26-27). In dieser Strophe über die Melone hat Walahfrid hingegen gezeigt, wie die Klosterknaben dem natürlichen Drang folgen, sich von ihrer leiblichen Sehnsucht führen lassen, sich vom Kloster abkehren, sich einer Frau hingeben und Väter eines weltlichen Geschlechtes werden.

3. Vom Wermut zum Liebstöckel (V. 181-234)

Der Melone am nächsten steht der WERMUT, nicht nur weil er das folgende Beet einnimmt[136], sondern weil auch er als *acer*

[130] Vgl. u.a. Hier. *In proph. min.*: In Zach. III, 14 (CCSL 76A) 890: *Tunc erit magnus tumultus, sive stupor in eis: hoc enim significat extasis.*

[131] 1 Reg 21, insbes. 2: *Da mihi vineam tuam ut faciam mihi hortum olerum.*

[132] Vgl. Hrab. XIX, 9 (530 C - 531 A), wo auch er von der Stelle 1 Reg 21 ausgeht.

[133] *Conviva* bedeutet buchstäblich "mit wem einer lebt", d.h. in diesem Kontext die Gattin: ein neues Beispiel für die etymologische Namensinterpretation Walahfrids. Für die negative Assoziation vergleiche man Prov. 9:18: *et ignoravit* [scil. *mulier stulta et clamosa*] *quod gigantes ibi sint et in profundis inferni convivae eius.*

[134] V.180: *vi naturali frigus per viscera nutrit.*

[135] V.180 neben V.155: *et fructus nutrire rotundos.*

[136] V.181: *Proximus ... locus.*

bezeichnet wird[137]: Die Charaktere beider Pflanzen müssen übereinstimmen. Zu gleicher Zeit jedoch ahmt er den Beifuß nach[138], während Walahfrid in seiner Wortwahl auf die Strophe der Eberraute anspielt.[139] Die vier Kräuter bilden einen Komplex, in dem sich die Melone und der Wermut als herbe Pflanzen der Eberraute und dem Beifuß als nachzuahmenden Kräutern gegenüberstehen.

Es ist klar, dass die Nachahmung des Beifusses als *mater herbarum* durch den Schluss der Melonenstrophe, wo das Bild einer schwangeren Frau erschien, hervorgerufen wurde. Der Beifuß (*Artemisia vulgaris*) ist der göttlichen Jungfrau Diana gewidmet[140], die Walahfrid schon früher mit Maria[141], der jungfräulichen Mutter Christi, Mutter der Kirche und aller Heiligen gleichgestellt hatte (worauf die *herbae*, deren Mutter sie ist, anspielen könnten).[142]

Die schwangere Frau der vorigen Strophe ähnelt der Muttergottes nur oberflächlich. Denn im Kern gibt es große Unterschiede. Sowohl die Farbe wie auch der Geruch und der Geschmack sind ganz verschieden.[143] Der Wermut ist eine üble Pflanze voller herber Assoziationen. In der Bibel dient sie nur zur Illustration von Strafe und Buße.[144] Wichtig ist dabei die Stelle in den *Proverbia*, wo die trügerische Frau beschrieben wird: Süß ist sie von außen, aber am Ende gibt es Bitterkeit wie

[137] V.181: *absinthi frutices ... acris.*

[138] V.181: *herbarum matrem simulantes*; über die Gleichstellung Beifuß = *Artemisia vulgaris* = mater herbarum, vgl. de *Thesaurus Linguae Latinae* sub *Artemis*: Artemisia III. herba.

[139] *Fruticus* V.181 neben V.92; *vimine lento* V.182 neben V.94; *puberibus* V.184 neben *pubentis* V.92; *graciles ... capillos* V.192 neben *tenues ... capillos* V.93; *crines* V.194 neben *crinem* V.94; *vires* V.196 neben 98.

[140] Isid. *Etym.* XVII.9.45: *Artemisia herba Dianae a gentibus consecrata est, unde et nuncupata.*

[141] V.95 als Zitat der Vergilstelle Aen. VII 764-769.

[142] Hrab. XIX 8 (529 B): *Herbae aeterna paradisi viriditas et sanctarum animarum pascua.*

[143] V.183-184: *In foliis color est alius, ramisque odor alter / puberibus, longeque saporis amarior haustus.*

[144] Vgl. Jer. 9:15 und 23:15; Thren. 3:15 und 19; Am. 5:7 und 6:13; Apoc. 8:10-11.

die des Wermuts und die Schärfe eines Schwertes (Prov. 5:2-4).[145]

Dennoch behauptet Walahfrid, dieses Kraut könne zur Bändigung des brennenden Durstes und zur Vertreibung des Fiebers behilflich sein.[146] Damit nähert sich der Wermut der Raute und Eberraute.[147] Unter der Bedingung jedenfalls, dass er mit leuchtender Tugend verbunden wird.[148]

Bei 'herben' Kopfschmerzen oder bei Schwindel wird die Kraft des Wermuts deutlich.[149] Die Herbheit erinnert von neuem an Melone und Wermutlaub, somit an die Frau und ihre körperliche Anziehung.[150] Sie wird jedoch jetzt als Schmerz empfunden. Schwindel entsteht, wenn die Adern wegen einer zu großen Feuchtigkeit 'Windigkeit' im Kopf verursachen.[151] Gerade die verwirrende Windigkeit aber lag der Gestaltung der Seifenblase zugrunde.[152] Jetzt ermüdet sie jedoch.

Zur Bekämpfung ihrer sexuellen Triebe müssen die Klosterknaben das bittere Laub der grünenden Pflanze kochen[153], das heißt sie sollen sich die *materia* der schönen Mädchen überlegen.[154] Wenn sie sich das Bild des vergänglichen Fleisches völlig

[145] Vergleiche dazu auch Walahfrids Benützung des Wortes *conviva* in V.177.

[146] V.183-184: *Ferventem domuisse sitim, depellere febres / hoc solet auxilium clara virtute probatum.*

[147] V.90 und V.96 neben VV.185. Aber auch zahlenmässig gibt es eine Annäherung: Die Strophe des Wermuts zählt 16 Verse, soviel wie die zwei der Raute und Eberraute zusammen.

[148] Für *clara virtute* V.186, vgl. V.88: *multiplici.. virtute* (*Ruta*) und V.77: *gravis virtute* (*Salvia*).

[149] V.187-189: *Si tibi praeterea caput acri forte dolore / pulsetur subito, vel si vertigo fatiget, / huius opem rimare.*

[150] Vgl. V.151 und 181.

[151] Isid. *Etym.* IV.7.3-4: *Vertigo autem est quotienscumque consurgit, et terram in circuitum mittit. Sic et in vertice hominis arteriae et venae ventositatem ex resoluta humectatione gignunt, et in oculis gyrum faciunt.*

[152] V.169-170: der Nothus.

[153] V.189-190: *coquens frondentis amaram / absinthi silvam.*

[154] Für die Gleichstellung *silva* = *materia*, vgl. Hrab. IX 2 (262 D). Für *coquere* = *meditari*, vgl. Hrab. XXII 1 (587 A) und auch unten, Anmerkung 156.

zu eigen gemacht haben[155], werden sie es der Welt entziehen und dem göttlichen Recht gegenüberstellen.[156] Dann fangen die Jungen an, sich von der Welt abzukehren. Walahfrid mahnt sie dazu, ihren ganzen Geist mit diesem Gedanken zu tränken. Anschließend werden sie ihre noch zarten Kräfte abspülen[157] und das jetzt überwundene Laub fest im Geist behalten.[158] So gehegt, werden ihre Tugenden von einer zarten Binde zusammengehalten[159] und werden die Knaben sich auch über diese Kraft des Wermuts wundern.[160] Das Bild der Frau muss nicht unbedingt in leiblichem, sondern kann auch in geistlichem Sinne für sie wirksam sein.

Wiederum machen vor allem die Vergilzitate auf die spirituelle Interpretation aufmerksam. Auffallend sind die vielen

[155] So ist zu V.191: *et capitis perfunde cacumina summi* zu lesen: *caput pro principalitate mentis* (Hrab. VI 1, 144 C).

[156] Hrab. XXII 7 (602 D - 603 A): *Iuxta tropologiam vero urbs ista [=Hierosolyma] et lebes mundum istum significant.* Während die *iura*: *coquinae magistri a iure nuncupaverunt, quia est lex condimenti eius. ... Coquere ergo diligentem meditationem significat. Verbum Domini subtiliter in corde meditari, quasi mente decoquere est.*

[157] V.192: *Quo postquam ablueris graciles humore capillos* mit einem dreifachen Verweis: Erstens auf die Eberrautstrophe und die Kräfte Samsons in der Beschreibung der Haare. Zweitens auf Aen. II 720: Die Wörter von Aeneas zu seinem Vater, wo er sich unwürdig nennt die Hausgötter, zu tragen, *donec me flumine vivo / abluero*, wo *abluero* einen Halbvers bildet. (Vgl. Serv. ad loc: *flumine vivo semper fluenti, i.e. naturali ... est autem AUGURALE VERBUM*). Drittens auf Hebr. 10:22: *accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda.* In jeder Stelle steht die Läuterung zentral.

[158] V.193: *devinctas frondes super imposuisse memento*, wo *devinctas* als eine Reminiszenz gelesen wird von Aen. VIII 394: *aeterno ... devinctus amore* mit Serv. ad loc: *devinctus ... ostendit eum posse cuncta concedere.*

[159] V.194: *Tum mollis fotos constringat fascia crines.* Vgl. Hrab. XXI 25 (585 C): *Potest autem in fascia sollicita mentis custodia erga cogitationes perversas et desideria nociva intelligi, quam mulier, hoc est fidelis anima, ad conservationem sui sibimetipsi adhibet.* Die *fotos ... crines* enthalten überdies wiederum einen Verweis auf die Eberrautstrophe mit ihrem *odoratum ... crinem*, d.h. die vollwirkende Tugende falls sie nur gehütet werden.

[160] V.196: *hoc inter reliquas eius mirabere vires* mit im letzten Vers der Strophe wiederum einem Verweis auf den letzten Vers der Eberrautstrophe.

Verweise auf das vierte Buch der Georgica über die Bienenzucht.[161] Die Farbe der Wermutblätter ist anders, sie ähnelt der Farbe kranker Bienen.[162] Der Trunk des Wermuts ist bitter, während den Bienen ein Trunk des Himmels und ein Teil des göttlichen Geistes eigen ist.[163] Am Ende werden die Knaben sich über die Wirkung des Krauts wundern, so wie Vergil Erstaunen über die fehlende Sexualität der Bienen zeigt.[164] Sie holen ihren Nachwuchs aus Blumen und süßen Kräutern.[165] Obwohl sie nur kurz leben, bilden sie dennoch ein *genus immortale*, dessen glückliches Haus sich viele Jahre lang behauptet.[166] Gerade diese Vergilstelle enthält den Schlüssel zur richtigen Interpretation der folgenden Strophen.

Das *genus immortale sine concubitu* der Bienen bekommt in der ANDORNstrophe eine menschliche Dimension. Denn schon der lateinische Name *Marrubium* enthält einen aufschlussreichen Verweis auf Vergil. Im italischen Katalog nennt er im siebten Buch Umbro, *Marruvia ... de gente sacerdos*, der allerhand Schlangen einzuschläfern weiß.[167] Servius führt diese Gabe auf Medea zurück: Sie hätte den Marrubiern Heilmethoden gegen Schlangenbisse beigebracht, als sie nach ihrer Flucht aus Kolchis in Italien gelandet war. Deshalb wird sie von den

[161] Die vielen anderen Zitaten, meistens aus dem Aeneïs, können hier nicht weiter besprochen werden, aber sie unterstreichen unsere Interpretation.

[162] Georg. IV 254 mit Serv. ad loc.: *alius color i.e. pallidus*. Wichtig ist die Assoziation mit der Krankheit.

[163] Georg. IV 220-221: *haustus / aetherios*. Serv. ad loc.: *i.e. divinos spiritus*.

[164] Georg. IV 197-199: *Illum adeo placuisse apibus mirabere morem, / quod neque concubitu indulgent, nec corpora segnes / in Venerem solvunt aut fetus nixibus edunt.*

[165] Georg. IV 200-201: *Verum ipsae e foliis natos, e suavibus herbis / ore legunt*. Das Sammeln der Söhne aus *suavibus herbis* erscheint wie eine Anspielung auf die *herbarum mater* des V.182, so wie auf die ganze Grundidee des Hortulus.

[166] Georg. IV 208-209: *At genus immortale manet, multosque per annos / stat fortuna domus, et avi numerantur avorum.*

[167] Aen. VII 750-755. Hinsichtlich der Schreibweise *Marrubium/ Marruvium* wird keine der beiden Formen in den Handschriften bevorzugt; vgl. den *Thesaurus Linguae Latinae* und Forcellini.

Marrubiern als Angitia geehrt, *quod eius carminibus serpentes angerent*.[168] Damit scheint der Schlüssel zur Deutung der Strophe gegeben zu sein, denn auch Walahfrid sagt, dass der Andorn *pectoris aegros / comprimit angores* (200-201).

Überdies nennt Servius den Umbro *non regem sed ducem*, das heißt er gehört tatsächlich zu einem *non vile genus* (198): Umbro ist nämlich *sacerdos*. Die Meditation über die Vergänglichkeit des Fleisches, die Abkehr von der Welt und die Hingabe an ein tugendhaftes und deshalb auch asexuelles Leben führen fast zwangsläufig zur Wahl einer priesterlichen statt weltlichen Existenz.

Eine solche Wahl ist nicht einfach. Obwohl das Priestertum eine verlockende Ausstrahlung hat (*dulce enim olet*, 200), ist es nicht leicht zu verwirklichen (*non dulce sapit*, 200). Die Härte der priesterlichen Realität erscheint weit vom Geruch der Heiligkeit entfernt, die man sich dennoch zum Ziel gesetzt hatte.[169] Das Priestertum hat einen herberen Geschmack als Melone oder Wermut.[170] Denn die Abtötung von der Welt und vom Fleische tut weh. Der Priester aber unterdrückt die kranken Beklemmungen der Brust.[171] In der Brust 'schlängeln' sich die *calliditas et versutiae cogitationum diaboli* ein.[172] Darum soll der traurige Schluck getrunken werden[173], der heilsam gegen die Beklemmungen der Brust sowie gegen die Gefahren seitens der Stiefmütter wirkt.[174]

[168] Serv. ad Aen. VII 750.

[169] V.199: *mordeat et longe gustum disiungat odore.*

[170] V.198 *acrius* neben V.154 *acre* und V.181 *acris ... ore / mordeat* erinnert zugleich an Aen. XI 418 wie Aen. XII 274, wo jedesmal ein Todeskampf beschrieben wird. In der Bibel wird *mordere* dagegen fast ausschließlich für Schlangenbisse benützt.

[171] V.200-201: *sed pectoris aegros / comprimit angores.*

[172] Hrab. VI 1 (161 B-C).

[173] V.201: *tristi dum sumitur haustu*, wo die Hs. L (Cod. Lipsiensis Rep. In. 53) hinzufügt: *tristi, quia tristes facit.*

[174] Vgl. die auffallenden Übereinstimmungen zwischen V.200-201 und V.205-207: *tristi* neben *tristia*; *comprimit* neben *confundunt* und *pressat*; *sumitur* neben *sumpta*; *haustu* neben *potio*. Dazu verweisen die *dapibus dolosis* (V.205) nochmals auf Hrab. VI 1 (161 B-C).

Immer wieder betont Walahfrid auch sonst in der Strophe das Trinken.[175] So steht der Andorn der Melone und der ersten Verwendung des Flaschenkürbisses gegenüber: Er ist keine Pflanze der Mahlzeit, sondern des Getränks, das heißt er gesellt sich zum Wein. Der Dichter redet nur von *potus* und *potio*, damit auf Joh. 6:56 anspielend: *Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Nur als Priester trinkt man nämlich das Blut oder die Passion Christi in feuriger Liebe.[176] Wenn Walahfrid jetzt dann auch über ein Mahl redet, benutzt er das biblisch und liturgisch geprägte Wort *coenam*[177], damit es klar ist, dass er nicht die weltliche Mahlzeit, sondern das kirchliche Ritual zum Gedächtnis an die Passion und Liebesgabe Christi meint. Am häufigsten und intensivsten geschieht dies aber im Kloster.[178]

Noch sind alle Gefahren nicht gebannt. Mahl und Getränk können von beleidigten Stiefmüttern vergiftet werden.[179] Diese ganze Stelle ruft viele wohlbekannte Parallelen bei Vergil hervor.[180] Wichtiger erscheint diesmal jedoch ein Zitat aus Cicero bei Augustin: *Tullius hominem dicit non ut a matre, sed ut a noverca natura editum in vitam*, wobei die *noverca natura* mit der leiblichen Mutter gleichgesetzt wird.[181] Am Anfang der Strophe sollte die innerliche Glut der Brust vom priesterlichen Andorn unterdrückt werden. Jetzt muss der Trunk des heilsamen Krauts die Gefahr, die von außen droht,

[175] V.202 *potus*; V.203 *cyatis*; V.205 *potibus*; V.207 *potio*.

[176] V.202: *caleat si potus ab igni. Ignis* steht der *calliditas* der Begierde gegenüber.

[177] V.203: *et coenam cyatis cogatur claudere crebris.* Auch die *dapes* im V.205 gehören zur gehobenen Sprache, vgl. Hrab. XXII 1 (588 C): *Dapes autem regum sunt ... dapes et deliciae spiritales delicias bonorum actuum et sacrae scientiae significant, quae pascunt animam.*

[178] V.203, wo die *cyatis ... crebris* auf häufige Gespräche über Gott hinweisen sollen (vgl. Greg. *Mor. in Iob* XX 2 (CCSL 143A) 1004-1005), während *claudere* eine klare Anspielung auf das *claustrum* ist.

[179] V.204-206: *Si quando infensae quaesita venena novercae / potibus inmiscent dapibusve aconita dolosis / tristia confundunt.*

180. Aen. VII 765-766; VIII 287-289; X 388-389. Georg. II 126-130 und 151-154; III 280-283.

[181] Aug. Contra Iulianum IV (CCSL 85.2) 767.

bekämpfen[182]: Das heilige Liebesmahl selbst wird von einer beleidigten Mutterschaft angegriffen.

Der Ruhm des MARATRUM soll nicht verschwiegen werden, so fährt Walahfrid fort.[183] *Marat(h)rum* ist vom griechischen Name des Fenchels abgeleitet.[184] Diese gelehrte Bezeichnung hat vor allem in der medizinischen Fachliteratur Eingang gefunden.[185] In der neuen Strophe kann also eine vorwiegend 'heilkundige' Annäherung erwartet werden.[186] Auffallend dabei ist die Distanzierung des Dichters: Zu den zwei wichtigsten medizinischen Verwendungen bemerkt Walahfrid, er kenne sie nur vom Hörensagen![187]

Die Kernbedeutung des *maratri honor* gibt hierfür die Erklärung. Walahfrid spielt darin auf zwei nahverwandte Bibelstellen an, wo über die *gloria carnis tamquam flos foeni* gesprochen wird.[188] Die Verschmelzung beider Teilen des biblischen Gleichnisses ergibt Walahfrids "Ruhm des Fenchels" als den Ruhm einer Blume des Fleisches. Von neuem spielt der Dichter-Mönch an auf die Welt und auf ihren wichtigsten Reiz

[182] V.206-207: *extemplo sumpta salubris / potio marrubii suspecta pericula pressat. Salubris* ist vielleicht eine Anspielung auf Aen. XII 418, wo Venus heilsame Kräuter für ihren verwundeten Sohn sucht. Walahfrid zeigt überdies im zentralen Wort, wo sich diese Kräuter finden lassen: *extemplo*, das hier wieder mal buchstäblich gelesen werden kann: *aus dem Tempel*, d.h. aus der Kirche.

[183] V.208: *Nec maratri taceatur honor.*

[184] Hrab. XIX 9 (532 B) = Isid. *Etym.* XVII.11.4.

[185] Vgl. vor allem Seren. Samm. V.203, 312, 905; aber auch Plin. N.H. VIII 99, XX 110, XXI 54; Ps-Ovid. Medic. V 91; Colum. XII 35: alles Schriften, die Walahfrid gekannt und benützt hat.

[186] Darauf deutet auch die häufige Zitierung des Serenus Sammonicus hin.

[187] V.211 *locuntur*, V.213 *fertur.*

[188] So 1 Petr. 1:24. Is. 40:6^{c-d} hingegen: *Omnis caro foenum, / et omnis gloria eius quasi flos agri.* Walahfrid hat sicherlich die Stelle bei Is. 40:6 vor Augen, da sein *nec ... taceatur* (V.208) wie eine Litotes der Anfangswörter dieses Zitats *Vox dicentis clama et dixi quid clamabo* (V.6a-b) anmutet. Vgl. weiter die vielen Erwähnungen des Fenchels in der Bibel, wo immer auf die Vergänglichkeit des Fleisches angespielt wird (insgesamt 45 Zitate). Auch Hrab. XIX 8 (530 A-B).

für seine Klosterknaben: die Verlockung des Fleisches, jetzt aber im Verlangen nach Nachwuchs. Denn der Fenchel wird von einem starken Stamm getragen und streckt weit seine Äste aus.[189] Das Bild eines Stammbaums wird aufgerufen.[190]

Deshalb kennt der Mönch die Heilkraft des Fenchels nur vom Hörensagen. Nicht nur kennt er sie selbst nicht, er glaubt auch nicht völlig an sie. Für ihn hat das Kraut lediglich *satis dulcis gustus* und *satis dulcis odor* (210). Diese Nuance wurde bereits bei der Melone angebracht, um den Unterschied der Frucht mit dem Flaschenkürbis zu betonen.[191]

In der ganzen medizinischen Literatur, die von Walahfrid offensichtlich benutzt wurde, gilt der Fenchel als ein Kraut, das die Sehkraft erhöht.[192] Dennoch distanziert der Dichter sich von dieser Tradition.[193] Der Grund dafür liegt in der oft herangezogenen Verbindung mit der Schlange. Denn diese stärkt nicht nur ihre Sehkraft mit dem Kraut, sondern legt auch jährlich ihr Alter damit ab. Der Fenchel hilft ihr, sich zu häuten.[194] Der klare Verweis auf Serenus Sammonicus begründet die Verbindung des Alters mit der Dunkelheit der Augen.[195] Der Fenchel, oder im spirituellen Sinn das Fleisch, scheint als Heilmittel gegen das Alter zu gelten.

Den Schlüssel hierzu bieten die nächsten Verse. Wiederum bilden sie einen verwickelten Komplex von Zitaten, diesmal hauptsächlich aus dem *Liber Medicinalis* von Serenus Sammonicus. Auch hier sind die Unterschiede am ausschlaggebendsten. So wird der Fenchel von ihm zwar bei

[189] V.208-209: *quod stipite forti / tollitur, et late ramorum brachia tendit.*

[190] Wichtig ist Georg. II 288-297 mit wörtlicher Übereinstimmung im V.296: *tum fortis late ramos et bracchia tendens.* In V.294-295 wird überdies deutlich auf die Idee eines Nachwuchses angespielt. Aber vgl. überdies Aen. III 41-45 und IV 441-446.

[191] Vgl. V.160.

[192] Vgl. Plin. N.H. XX 95; Isid. *Etym.* XVII.11.4; Garg. Mart. XXV (Rose 159-160).

[193] V.211: *prodesse locuntur.*

[194] Vgl. die Stellen der Anm. 201.

[195] Ser. Samm. 202: *Si tenebras oculis obducit pigra senectus.*

Magenschmerzen empfohlen[196], aber nicht gegen Geschwülste[197] noch gegen Verstopfungen.[198] Im Gegenteil, er dient meistens als Antidiarrhöticum.[199] Walahfrid dagegen betont eindringlich die lösende Wirkung.[200]

Eine genaue und vor allem bildhafte Lektüre dieser Stelle erklärt vieles. Der Samen, der gleiche der bei der Penetration der Melone hervorquoll (174), wird jetzt mit Milch einer trächtigen Ziege vermischt. Eine Geschwulst im Bauch verweichlicht und so wird der harrenden und zögernden Verdauungstätigkeit des Magens entgegengewirkt.[201]

Der Samen und die Trächtigkeit der Ziege, das vor allem fleischliche Tier[202], zeigt, dass Walahfrid hier das ganze Geschehen der Schwängerung vor Augen hat: Der männliche Samen vermischt sich mit der weiblichen 'Milch'; im Bauch entsteht ein Tumor, der weicher wird[203]; nach langem Harren löst sich der Magen. Damit wird die Mutterschaft des Fenchels sowie ihre Verankerung im Fleisch von diesem ganzen Bild- und Verskomplex bestätigt.[204]

Es gibt jedoch noch eine Heilkraft des Fenchels, die Walahfrid wohl bekannt ist. Die Fenchelwurzel im Wein würde den

[196] Ser. Samm. 310-312: *Sive duae partes absinthi ac tertia rutae / decoctis potantur aquis siliquaeque madentes, / semina vel marathri fetae cum lacte capellae.* Die fast buchstäbliche Wiederholung macht die Unterschiede der Verwendung noch auffallender.

[197] Ser. Samm. 216-217, 435-436, 683-685, 736-743.

[198] Ser. Samm. 513-514, 557, 618-619, 645.

[199] Garg. Mart. XXV (Rose 160), Plin. N.H. XX 96.

[200] V.214: *cunctantisque moras dissolvere protinus alvi.*

[201] V.212-214: *Huius item semen foetae cum lacte capellae / absumptum ventris fertur mollire tumorem, / cunctantisque moras dissolvere protinus alvi.*

[202] Vgl. Hrab. VII 8 (204 A-C).

[203] V.213 enthält außerdem eine aufschlussreiche Anspielung auf Ser. Samm. 683, wo von einem Tumor des *ramex*, d.h. hier: *species hernae, qua venae in scroto intumescunt ex nimia sanguinis copia* (Forcellini sub *Ramex*.2) die Rede ist.

[204] Dies wird überdies von den schon genannten Vergilzitaten in V.208-209 bestätigt (vgl. Anm. 198). Denn jedes dieser Zitate kehrt zugleich eine Verbindung mit dem Tod hervor. Die Eiche von Georg. II 288-297 und Aen. IV 441-446 streckt ihre Wurzeln bis hinab in die Unterwelt, während in Aen. III 41-45 die blutenden Äste auf dem Grab des Polydoros wachsen.

beklemmenden Husten vertreiben.[205] Außer bei Walahfrid wird diese Verwendung aber nirgendwo erwähnt. Der Husten erinnert an die Beklommenheit der Brust, die der Andorn bestritt.[206] Auch jetzt wird sie vertrieben, aber nicht infolge einer priesterlichen Gegenwart, sondern von der Aufnahme[207] einer Mischung aus Fenchelwurzel und dem *liquor Lenaeus*.

Diese neue Umschreibung des Weins erfordert eine genauere Betrachtung. *Lenaeus* wird von Vergil öfters erwähnt und von Servius dem *Liber* gleichgestellt.[208] Über *Liber* weiß auch Hraban zu berichten *a liberamento appellatum ... quod quasi mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur.*[209] Wenn man berücksichtigt, dass *liquor* nur einmal von Vergil benutzt und von Servius als *umor sordidus* erklärt wird[210], merkt der Leser sofort, dass der Gedanke der vorigen Verse weitergeführt und umgekehrt wird, genau wie es beim Wermut der Fall war.[211] Denn die Wurzel der Vergänglichkeit, die fleischliche Begierde, gemischt mit der faulen Flüssigkeit, die vom Wein befreit wird, soll bei der Meditation die Beklemmung in der Brust, das heißt im Geist, vertreiben.

[205] V.215-216: *Praeterea radix maratri commixta liquori / Lenaeo tussim percepta repellit anhelam* nach V.211 *locuntur*, V.213 *fertur*.

[206] V.200-201. Die Verbindung wird noch verstärkt durch die gleiche Vergilstelle, auf die Walahfrid in beiden Versen hinweist.

[207] V.216 *percepta* heißt im biblischen Sprachgebrauch vor allem aber 'aufnehmen' im Sinne von "ergreifen, verstehen", vgl. z.B. 1 Cor. 2:14: *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*. Walahfrid scheint dem Leser also zu größeren Aufmerksamkeit zu mahnen.

[208] Bei Vergil an 28 Stellen. Serv. ad Georg. II 4. Er fügt hinzu, dass *Lenaeus* vom griechischen Wort für *lacus* stammt. Hrab. XI 8 (517 B): *lacus pro inferno ... aut pro sepultura a foveali, aut istius mundi profundissima calamitate*. Der Lenäische Wein wird von Walahfrid also mit dem des Sodoma gleichgestellt. Vgl. auch die Melone zu V.154.

[209] Hrab. XV 6 (429 C).

[210] Georg. III 484: *rursus abundat fluidus liquor*. Serv. ad loc. Auffallend ist die Häufung von Zitaten dieser Stelle über die Viehpest in den zwei Versen 215-216 (so *Lenaeo*: Georg. III 510; *tussim anhelam*: Georg. III 497), womit die Gegenwart des Todes unübersehbar wird.

[211] V.187, ebenso eingeleitet von *praeterea*.

Walahfrid lässt die Strophe der SCHWERTLILIE direkt an die des Fenchels anschließen. Die Ehre beider Pflanzen möchte er nicht übergehen[212], und auch spielt er mit ihrer beider Namen. Für den Fenchel benutzte er die gelehrte, medizinische Bezeichnung, den Namen der Schwertlilie verschweigt er ganz und gar. Er sagt nur, dass er vom Schwert hergeleitet wurde.[213] Wenn auch das Schwert eine positive und negative Erklärung gestattet[214], so bleibt es doch ein Instrument der Vernichtung, auch in Gottes Hand.

Dieser dunkle Gedankengang wird in den nächsten Versen bestätigt. Die Schwertlilie trägt purpurne Blumen wie die schwarzen Violen oder die Hyazinthe, die aus dem Blut des gestorbenen Knaben hervorgesprossen war.[215] Beide sind Blumen des Todes, wie mit ihnen denn auch der Scheiterhaufen des Pallas geschmückt wird.[216] Auch die Blumen der Schwertlilie verweisen auf den Tod. Nur die Rosen sind ebenso purpurn gefärbt wie sie, aber vom Blut der Märtyrer und Christi selbst.[217]

Zweierlei fällt dabei auf: Das Todesmotiv scheint nur in der ersten Hälfte der Strophe anwesend zu sein und es betrifft nur junge Knaben.[218] Wie eine Zusammenfassung und zugleich eine Wende mutet Vers 222 an: *investis pueri pro morte recens yacincthus*, genau in der Mitte des ganzen Gedichtes. Es scheint

[212] V.217 + 219: *Te neque transierim ... // <qui mihi> progignis floris honorem* neben V.208: *Nec maratri taceatur honor.*

[213] V.218: *nomine de gladii nomen ... finxit.* Vgl. die Ausführung über die Salbei als *Lelifagus* in Bezug auf die Wichtigkeit der Namensgebung bei Walahfrid.

[214] Hrab. XX 6 (536 D - 538 D).

[215] V.219-223: *Tu mihi purpurei progignis floris honorem, / prima aestate gerens violae iucunda nigellae / munera, vel qualis mensa sub Apollinis alta / investis pueri pro morte recens yacincthus / exiit et floris signavit vertice nomen.*

[216] Aen. XI 69. Auch die weitere Anspielungen auf Vergil zeigen das Todesmotiv: *Te neque transierim* V.217 neben Aen. X 185: die Erwähnung von Cunarus, Sohn des Cycnus, der aus Trauer um Phaethon in einem Schwan verwandelt wurde; *nomine ... nomen ... finxit* V.218 neben Aen. III 18: die Landung in Thrakien, an der Küste, wo Polydorus, der junge trojanische Prinz, getötet wurde.

[217] V.398-399: *purpurei ... / ... floris*; V.417: *sanguine martyrii carpit quae dona rosarum*; V.426: *morte rosas tinguens.*

[218] Cycnus und Phaethon, Polydorus, Pallas, Hyacinthus.

so, als würde Walahfrid diesen zentralen Vers ausnutzen um den Leser nochmals auf seine eigentliche Absicht hinzuweisen.

Nur ein einziges Mal im ganzen Hortulus wird noch über *pueri* gesprochen: In der Widmung spielen sie ungestört um den lesenden Grimald.[219] In diesem zentralen Vers nennt der Dichter sie *investis, quod est signum maritalis virginitatis* (Isid. *Etym.* X.152).[220]

Statt des Todes des jungfräulichen Knaben erscheint die Hyazinthe. Ihre Farbe wird nicht spezifiziert[221], da diese in ihrem Namen schon enthalten ist. Es ist eine Art himmelsblau und verweist auf die Erwählten, die mit ihrer ganzen Hoffnung und Sehnsucht dem Himmlischen entgegenstreben. Es ist die sakramentale Farbe der Auferstehung.[222]

Dem Tod der Jungfräulichkeit des Knaben folgt sogleich die Auferstehung, die den Namen der Blume auf den Scheitel zeichnet.[223] Spirituell steht die Blume für Christus.[224] Sein Name oder sein Zeichen[225] auf dem Scheitel muss dann als die Tonsur verstanden werden. Denn nur im Kloster, *mensa sub Apollinis alta*, unter dem Schutz vom Altar des göttlichen Arztes[226], ist eine Auferstehung aus dem Verlust der kindlichen Unschuld möglich.

Darüber hinaus wird die Wurzel der Schwertlilie nicht einfach wie die des Fenchels mit einer Lenäischen Flüssigkeit

[219] V.436 mit *pueri* in der gleichen Position.

[220] Serv. ad Aen. VI 645 erklärt *investes* überdies als *inberbes*.

[221] Im Gegensatz zu den Blumen der Schwertlilie (*purpurei* V.219) und der Viola (*nigellae* V.220).

[222] Hrab. XXI 21 (579 C).

[223] V.223: *et floris signavit vertice nomen.*

[224] Hrab. XIX 5 (509 C).

[225] Isid. *Etym.* I.7.1: *Nomen dictum quasi notamen, quod notis vocabula suo res notas efficiat.* Auffallend ist außerdem wie stark Walahfrid in dieser Strophe die Namensgebung betont (V.218, V.223), obwohl er den Name der Pflanze selbst übergeht. Es erinnert an die einleitenden Verse des eigentlichen Katalogs V.74-75: *nomina quo possim viresque attingere tantae / messis.*

[226] Man beobachte die klare Verweisung Walahfrids auf den Altar in der *mensa alta*. Die Gleichstellung des Sonnengottes mit Christus - Gott wurde schon früher angedeutet, aber hier wird klar, dass Walahfrid immer eine spirituelle Heilung im Sinne hatte.

vermischt.[227] Sie wird geraspelt, getrocknet, gestoßen und schließlich mit fließendem unverschnittenem Wein verdünnt.[228] Nur so, dank solcher Kunst wird der grausame Schmerz der Blase unterdrückt.[229] Es ist die gleiche Kunst wie die der Rosenzucht, die mit Paestum verbunden wurde[230], und die nur einem tüchtigen Meister zuzutrauen ist[231], damit wir die Grausamkeit der schmerzlichen Blase, des sexuellen Triebes[232], überwinden und nicht selbst von ihr überwunden werden.[233]

Ist man bereit, sich hierzu zu verpflichten, wird der Walker das reine Gewebe des Leinwands straff und wohlriechend machen.[234] Die Erwähnung des Walkers und der *candentia texta* ruft die Transfiguration Christi ins Gedächtnis, so wie sie von Marcus beschrieben wurde.[235] Die Leinwand bedeutet nach Hraban überdies die *castigatio nostrae carnis*, damit wir Christus anlegen.[236] Denn nur durch eine Art Kreuzigung wird das Leinen gleichwie unser Fleisch gestrafft[237], damit es einen süßen Geruch der Heiligkeit verbreiten kann.[238] Die Arbeit des Walkers soll das, was faul ist, blank und rein machen.[239]

[227] Wie in den V.215-216.

[228] V.224-225: *Radicis ramenta tuae siccata fluenti / diluimus contusa mero saevumque dolorem.* Über den Wein als Christus, vgl. den Flaschenkürbis. *Merum* steht nach Hrab. XXII 2 (595 C) für *calor fidei.*

[229] V.226: *vesicae premimus tali non secius arte.*

[230] Vgl. V.2: *Pestanae deditus arti.*

[231] Vgl. V.38: *stabuli ... arte magister.*

[232] Hrab. VI 1 (173 D) und (167 C).

[233] Vgl. die übrigen, negativen Verwendungen von *premere*: V.97, 211, 253, 289. Dagegen V.110, 390.

[234] V.227-228: *Pignore fullo tuo lini candentia texta / efficit, ut rigeant dulcesque imitentur odores.*

[235] Mc. 9:2: *Et vestimenta eius facta sunt SPLENDENTIA et CANDIDA nimis velut nix, qualia FULLO non potest super terram CANDIDA facere.* Walahfrid fügt die Wörter *splendentia* und *candida* zusammen in *candentia.*

[236] Hrab. XXI 20 (578 A-B) unter Verweisung auf Gal. 3:27.

[237] Aug. *Enarr. in Ps.* CXXXII 9 (CCSL 40) 1932.

[238] In Wirklichkeit war die Arbeit des Walkers alles andere als wohlriechend: Zur Straffung und Säuberung des Leinen benützte man ja Urin (vgl. Plin. N.H. XXVIII 66). Dies könnte nur ein weiterer Grund für Walahfrid sein, den Walker und seine Arbeit gerade hier vorzuführen, da er in der Strophe der Schwertlilie über die Purifikation der sexuellen Triebe der Knaben zu reden hatte.

Liebe spornt den Dichter an, im duftenden Wald das LIEBSTÖCKEL zu erwähnen.[240] Obwohl Walahfrid offen über die leibliche Anziehung zwischen Mann und Frau gesprochen hat, war im ganzen Katalog noch kein einziges Mal von der Liebe die Rede. Nur in der Einleitung wurde der Dichter einmal durch den *amor culturae* getrieben (56), so wie jetzt vom *amor parvi horti*. Er spricht aber von einem *amor diffusior*, einer mehr 'ausgegossenen' Liebe. Dies lässt sich nur mit Bezug auf die Worte Pauli im Römerbrief erklären, wo er sagt, Not zeuge Duldsamkeit, diese zeuge Zustimmung, wodurch wiederum Hoffnung entstehe. Diese Hoffnung wird nicht untergraben, *quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5:3-5).

Die Züchtigung der fleischlichen Triebe, wie sie die Schwertlilie forderte, soll nicht zur Verzweiflung führen. Eine Liebe zum Gärtchen, die von Gott ausgeht, kann dies verhindern. Deshalb muss jetzt im von Heiligkeit duftenden Wald[241] das starke Liebstöckel erwähnt werden, der Liebesstengel, denn so wünscht Walahfrid, dass der Name verstanden wird.[242] Ursprung der Liebe, die am meisten "im Herzen ausgegossen wurde", ist jedoch Christus selbst, Ziel und Weg des klösterlichen Strebens.

Genau wie man sagte, der Fenchel wäre schwächlichen Augen zuträglich, so meint man auch, das Liebstöckel sei ihnen schädlich. Walahfrid distanziert sich davon.[243] Die Heilkraft des

[239] Hier. In Marcum 9:2 (CCSL 78) 480-481.

[240] V.229-230: *Inter odoratam memorare lybistica silvam / fortia, suadet amor parvi diffusior horti.*

[241] Damit wird direkt an dem Schluss der vorigen Strophe angeschlossen: *dulcesque imitentur odores* (V.228).

[242] *Lybistica* ist eine mittelalterliche Nebenform vom üblicheren *levisticum* oder *ligusticum*. Wiederum erscheint für Walahfrid die augenscheinliche Etymologie ausschlaggebend: *Lybistica* ähnelt dem ahd. *lubestechal* (vgl. angelsaks. *lufestic* > *luifu*; englisch *lovage* > *love*; russ. *ljubistoku* > *ljubu*; Altndl. *lubbestok*, die alle das Wort für Liebe enthalten). Vgl. auch das Handbuch des deutschen Aberglaubes V 1297-1299.

[243] Vgl. die stärke Verwandtschaft der Versen 231-232 mit 211. Nur dort *locuntur*, hier *putetur*, also dank der Koniunktiv noch unwahrscheinlicher.

Fenchels sollte im Sinne der leiblichen Kinder, die imstande sind, den Eltern im Alter beizustehen, verstanden werden. Für Christus wählen bedeutet jedoch, ins Kloster zu gehen und sich einem Nachwuchs zu verschließen[244], wodurch man aber keine Spur auf der Welt hinterlassen und im Dunklen untergehen wird.

Ohne jetzt auf diese Allgemeinheiten einzugehen oder sie einfach zu verneinen, sagt Walahfrid nur, dass der kleine Samen oft mit auserlesenen Sorgen umringt wird und so mit dem Lob anderer seinen eigenen Ruhm verdient.[245] Der kleine Samen erinnert an den winzigen Samen des Flaschenkürbisses und so indirekt an den Senfsamen der Parabel.[246] Die Verkündigung des Evangeliums oder auch die Liebe zu Christus könnte – als winziger Samen in die Seele gesät[247] – zu riesiger Größe heranwachsen. Dazu soll er lediglich mit auserlesenen Sorgen[248] verabreicht werden. Hiermit scheint Walahfrid zu meinen, dass Glaube und Liebe nur mit persönlichen Zuneigungen verbunden werden können, damit die Knaben zu wahren Dienern Christi werden. Da der gläubige Mönch nur im Namen Christi handelt, wird das Lob, das er erntet, nur den Ruhm Christi vermehren.

Damit wäre das Ziel erreicht: Die Knaben werden ohne Furcht die Früchte des Klostergärtchens sammeln können. Die Welt wird ihre ganze Verlockung für sie verloren haben. Sie werden sich dem geistigen Leben widmen. Der Katalog ist

[244] Vgl. die Strophe des Flaschenkürbis und die Anspielungen auf das *genus immortale sine concubitu* der Bienen in der Wermutstrophe.

[245] V.233-234: *Semina saepe tamen quaesitis addere curis / parva solet, famamque aliena laude mereri.*

[246] V.99 mit Verweisungen.

[247] Hrab. XIX 1 (505 A): *semen, divina praedicatio.* Stärker Hier. *In Matt.* XVII 20 (CCSL 77) 153.

[248] V.233 *quaesitis ... curis*, vgl. V.204 *quaesita venena noverca*: Wie die Stiefmutter ihre Gifte aussucht, damit die Wirkung um so treffsicherer sei, so sollen auch die Sorgen für die Knaben mit Sorgfalt erwogen werden, damit das Wort Christi sich inniger mit ihnen verbinden kann. So auch V.16 *quaesita ... lectio*: Nur eine ausgesuchte Lektüre der älteren Schriften liegt an der Basis der dichterischen Arbeit Walahfrids.

jedoch noch nicht zu Ende. Denn bis jetzt hat Walahfrid nur versucht, die Gründe der Wahl für das weltliche Leben zu untergraben. Der Katalog war hauptsächlich nur negativ zu begründen. Die Erwähnung der Liebe in der Liebstöckel-Strophe nimmt schon eine positivere Stellungnahme vorweg. Sie auszuarbeiten und den Klosterknaben eine Erziehung in der geistlichen Liebe Christi zu gewähren, sollte in der anderen, größeren Hälfte von Walahfrids Gärtchen geschehen.

II. Der zweite Teil: Der geistliche Eros

Im ersten Teil des Kräuterkatalogs wurde ein einheitlicher Leitgedanke sichtbar, der nicht nur die Kräuterbeschreibungen und ihre Verwendbarkeit, sondern auch ihre Stellung im Ganzen (relativ: Wermut nur nach Melone möglich; absolut: Andorn als priesterliche Pflanze auf dem siebten Platz), die Größe jeder einzelnen Strophe (z.B. Raute und Eberraute jeweils 8, das heißt zusammen genau die Zahl der Wermutstrophe), bis auf Wortwahl und -position (z.B. die Konstruktion des V. 222 in der Mitte des Gedichts) bestimmte. Gerade diese letzte Charakteristik wird im zweiten Teil immer bedeutungsvoller und entscheidender, um zur richtigen Interpretation zu kommen.

1. Von dem Kerbel und der Lilie (V. 235-261)

Schon die Anrufung der Muse zeigt, dass mit dem Kerbel ein neuer Abschnitt beginnt (235-238). Jetzt fällt auf, dass eine solche in einem Lehrgedicht eigentlich traditionelle Anrufung bisher im Hortulus völlig fehlte.[249] Es erscheint so, als finge das eigentliche Gedicht erst hier an. Bis zum Liebstöckel war der Gegenstand von Walahfrids Arbeit solcher Art, dass der Dichter keinen höheren geistlichen Beistand brauchte.[250] Für die Folge gilt dies nicht mehr.

[249] Vgl. W. Kroll, *Lehrgedicht*, Paulys RE (1925: 1960) Bd XII, 2, Kol. 1855.

[250] Vgl. z.B. V.17-18 und V.73-75.

Walahfrid ruft *Erato*, die Muse der erotischen Dichtkunst, an.[251] Damit schließen diese Verse eng an die Liebstöckelstrophe an. Denn da wurde zum ersten Mal auf die Liebe hingewiesen[252], so wie sie nur im Garten Christi, das heißt nur im Kloster, angetroffen wird. Diese sollte die Knaben zur Ablehnung der Welt und zum Eintritt in das Kloster, die einzig wirkliche *schola caritatis*, anregen. Schon in der Wahl der Muse scheint Walahfrid anzudeuten, dass der zweite Teil des Kräuterkatalogs der Schulung der Liebe im Kloster gewidmet sein wird.

Die Wahl der Erato erfolgt noch aus einem anderen Grund: Denn Vergil ruft sie im siebten Buch der Aeneis an, wo auch er einen neuen Abschnitt seiner Heldendichtung beginnt (VII 37-45). Dass Walahfrid sich hier ganz bewußt an den klassischen Dichter anlehnt, zeigen auch andere Anspielungen (Position van *rerum, ex-, oris*), wird aber erst völlig klar aus der Weise, wie Walahfrid sich mit sanfter Ironie von seinem Vorbild distanziert. Vergil braucht die Hilfe der Erato fur den Katalog der italischen Fürsten und für die Kampfbeschreibungen (*horrida bella*). Er wird zu Größerem angeregt: *Maior rerum mihi nascitur ordo / maius opus moveo* (44-45). Walahfrid braucht den Beistand der Muse jedoch nicht zur Darstellung schrecklicher Kriege und Staaten, sondern für die verletzlichen Reichtümer der Gemüse: *exiles ... divitias holerum* (237-238). Er lenkt seine Aufmerksamkeit nicht auf Könige und Feldherren, sondern auf die alltägliche Mühsal der namenlosen Kämpfer Christi im Klosterhain.

Das erste Wort der jetzt folgenden Pflanzenbeschreibung setzt den Gedanken der Nichtigkeit fort: Der KERBEL ist in schwache 'Äste' (*INFIRMIS divisa ramis*, 239) unterteilt. Auch durch einen weiteren Umstand wird dieses Bild verstärkt: Der Kerbel entstammt einer unedlen Saat (*IGNOBILE semen*, 240) und tröstet das elende Volk in seiner Armut (*pauperiem ... solatur ... plebis / indiguae*, 241-212).

[251] Vgl. Ovid A.A. II 15-16: *Nunc mihi, siquando, puer et Cytherea, favete, / nunc Erato, nam tu nomen amoris habes.*

[252] Vgl. das onomatopoetische Wortspiel in dem Namen des *Lybisticum* und die Zitierung der Worten Pauli über den *amor diffusior*, V.230.

Diese Schwäche des Kerbels wird jedoch einigermaßen relativiert, da er sich das ganze Jahr wiederherzustellen weiß (*toto reparabilis anno*, 241). Gerade das war aber einer der unverhofften Erfolge der Gartenarbeit Walahfrids, als sich fast ausgetrocknete und gepfropfte Sprosse mit neuer Lebenskraft füllten und in reichen Früchten neue Saat 'wiederherstellten' (70-72). Der Dichter weiß aber, dass die Quellen dieser unerschöpflichen Zeugungskraft nicht in ihm liegen, sondern in Christus, den er ganz am Ende seines Gedichts den *unicus antiquae reparator stirpis* nennt (424).

Der Kerbel als das erste Kraut der zweiten Hälfte des Katalogs, die der klösterlichen Liebe gewidmet ist, nimmt auf diese Weise im zentralen Vers der Strophe bereits das Ende des Ganzen vorweg: Trotz der Schwäche seiner Verzweigungen und seiner unedlen Herkunft kennt er dank Christi ein unablässiges Wachstum zum Trost des armen Volkes.

Aus dieser Sicht soll auch die Benennung der Pflanze durch Walahfrid verstanden werden. *Macedonia* als Namensvariante für den Kerbel findet sich bloß bei Oribasius.[253] Wiederum kann nur ein spiritueller Grund für diese seltsame Namenswahl bestimmend gewesen sein. Denn nur ganz wenige werden *Macedonia* zunächst mit dem Kerbel statt mit dem geografischen Gebiet verbinden, da Makedonien dem Christen aus den Briefen Pauli vertraut war, in denen die dortige Christengemeinde als eines der Vorbilder gezeigt wird (Thess 11:6-9 und 4:9-10). Sie kam ja ihren Glaubensbrüdern in Jerusalem in deren Armut zu Hilfe (Rom. 15:26). Dort auch wurde der Apostel in seinen Prüfungen getröstet (2 Cor 7:4-7). Selbstverständlich spielt Walahfrid in der Kerbelstrophe auf diese ideale Glaubensgemeinde an, denn auch seine Pflanze bringt Trost (*solatur*, 242) und lindert die Armut des einheimischen Volkes mit großzügiger Gabe.[254]

[253] Ps.-Apuleius, *Herbarius* Kap. CV, Anm. L. Herausgegeben von Ernst HOWALD und Heinrich SIGERIST im *Corpus Medicorum Latinorum* IV (Leipzig 1927) 188.

[254] Als Sinnbild einer idealen christlichen Gemeinde stellt der Kerbel sich der Eberraute zur Seite, die einen Reichtum an Ästen und Ähren aufzeigt, V.92-93.

Jetzt auch bekommt die Schlichtheit der Pflanze ihre richtige Deutung, denn Schwäches und Unedles werden von Paulus im 1 Cor 1:27-28 völlig umgewertet: *et INFIRMA mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Et IGNOBILIA mundi, et contemptabilia elegit Deus.*[255] Denn jedes einzelne Glied der Gemeinschaft gehört zum Leibe Christi und soll als solches geehrt werden. Und gerade das Schwächere könnte sich als notwendiger erweisen, während das Unedlere mit reichlicherer Ehre umgeben werden soll (1 Cor 12:22-23).

Nur innerhalb einer solchen idealen Glaubensgemeinschaft, wie sie nach Walahfrids Ansicht im Klosterhain verwirklicht wird, kann sich die weitere geistliche Heilung vollziehen. Zweierlei ist die Heilkraft des Kerbels: Er hemmt die aus dem Leibe vergossenen Blutwellen und lindert feindselige Bauchschmerzen.[256] Die Wortwahl Walahfrids erinnert an die ausgegossene Liebe der Liebstöckelstrophe: den *amor diffusior* (vgl. Rom. 5:3-5). Zugleich verweist die Gefahr eines reichlichen Blutverlustes auf die Jugend, die am besten mit Blut versehen ist.[257] In einer gewissen Hinsicht scheint der Dichter mit dem Kerbel die Überschwenglichkeit jugendlicher Liebe hemmen zu wollen.

Dieser Grundgedanke hat ihn auch bei seiner weiteren Beschreibung geprägt, die fast wörtlich mit einer Passage in den *Moralia in Iob* übereinstimmt[258]: Die Versuchungen eines allzu stürmischen Liebesdrangs werden vom Genuss Gottes (*delectatione Dei*) und von der inspirierten Tugendhaftigkeit (*inspiratis virtutibus*) leicht aufgehoben (*facili obvia gustu*, 244). Am einfachsten jedoch gelingt dies in einer geistlichen Gemeinschaft, wo jedes einzelne Glied, wie schwach und

[255] Vgl. auch 1 Cor. 4: 10.

[256] V.243-247: *nec non restringere sanguinis undas / corpore diffusas facili solet obvia gustu. / Illa quoque infesto venter dum forte dolore / turbatur, fomenta super non irrita ducit, / puleium sibimet frondesque papaveris addens.*

[257] Hrab. VI 1 (171 B-C).

[258] *Sed intra sinum mentis temptationum submurmurans se UNDA collidat. QUAE quia tunc valenter RESTRINGLTUR cum ei delectatione Dei atque inspiratis virtutibus OBVIATUR recte subiungitur.* (*Mor. in Iob* XXVIII 21 (CCSL 143B) l431-1432).

welcher unedlen Herkunft es auch sein mag, als Teil dieses Ganzen auf Gott als einziges Ziel bezogen wird.

Eine derartige Lebenshaltung könnte jedoch Bauchschmerzen hervorrufen (*forte turbatur*, 245-246). In der Kürbisstrophe war der Bauch für Walahfrid das Sinnbild der leiblichen Liebesbedürfnisse seiner Klosterjugend.[259] Eine Abkehr von der Welt und ihrer Versuchungen impliziert gerade hier den schwersten körperlichen Widerstand. Um diesen zu überwinden, rät der Dichter, eine Kompresse von Kerbel, Polei und Mohnblatt aufzulegen. Das Heilmittel hat er im Pseudo-Apuleius gefunden[260], nur soll die Anwendung bei Walahfrid natürlich im spirituellen Sinne verstanden werden: Denn um den leiblichen Widerstand der Liebesaskese zu überwinden, muss das Leben in einer christlichen Geistesgemeinschaft (Kerbel) mit Polei und Mohn verbunden werden, zwei Kräutern, die an zentralen Stellen des zweiten Katalogteiles stehen.[261] Wie wir noch sehen werden, versinnbildlichen sie die Angst der Gläubigen vor dem Gottesurteil und das Vergessen der Welt.

Die nächste Pflanze ist die LILIE. Als Sinnbild der Keuschheit ist sie die Blume, die aus der dreifältigen Verbindung von Kerbel im Gemeinschaftsleben, vom Mohn in Weltvergessenheit und vom Polei in der Gottesfurcht hervorsprießt. Sie bildet die Grundlage der ganzen weiteren Liebesbildung. Deshalb steht sie am Anfang der zweiten Hälfte. Zugleich ist sie jedoch das Ziel des Klosterlebens, denn Christus hat sie mit Wort und Leben geheiligt (425), weshalb sie am Ende wiederkehrt (405-414). Als zwölftes Kraut steht sie aber auch im Zentrum des Ganzen, während das erste Wort des eigentlichen Katalogs schon auf sie anspielte.[262]

[259] Vgl. die Besprechung der Kürbis-, Melonen- und Fenchelstrophen, namentlich zu den Versen 133, 161 und 213.

[260] Ps.-Apuleius, *Herbarius* Kap. CV l (Anm. 253), l88.

[261] Der Mohn ist die dritte Pflanze und seine Strophe zählt wie die des Kerbels 13 Verse. Polei ist die siebte Pflanze.

[262] *Lelifagus* (V.76) als Benennung der Salbei: Die Lilienstrophe zählt übrigens 14 Verse oder das Doppelte der Salbeistrophe.

Die hohe Bedeutung, die Walahfrid der Lilie beimisst, geht aus dem Lobgesang der ersten Verse deutlich hervor. Nachdem er das Versehen seiner Muse zugegeben hat[263], stellt er Weiße und Duft der Lilie über die reichsten weltlichen Güter.[264] Wichtig ist dabei, dass die Lilie bezüglich leuchtende Helligkeit und Süße des Geruches als Reminiszenz an das Ende der Schwertlilienstrophe zu gelten hat, wo eine Anspielung auf die Transfiguration Christi herausgelesen werden kann. Auch die Lilie kennt einen Abglanz dieser Helle[265], die aber durch den Glauben jetzt im klösterlichen Leben erreichbar wird.[266]

Die süßen Düfte der Schwertlilie werden nun auch genauer umschrieben: In der Lilie ahmen sie die sabäischen Wälder nach (251). Von Saba her kam die Königin, um die Weisheit Salomons zu prüfen (1 Reg. 10:1). Es geht wiederum um eine weibliche Versuchung des Gläubigen, der sich jedoch dank seiner Weisheit über sie behauptet.[267]

Der Lobgesang Walahfrids geht aber weiter: Weder parischer Marmor noch Narde können die Lilie verdrängen. Hraban stellt den parischen Marmor dem reinen Leben der Heiligen gleich[268] und die Narde ihren Tugenden und dem Märtyrertod.[269] Die

[263] V.248-249: *Lilia quo versu candentia, carmine quove / ieiunae macies satis efferat arida Musae?*

[264] V.250-253: *Quorum candor habet nivei simulacra nitoris, / dulcis odor silvas imitatur flore Sabeas. / Non Parius candore lapis, non nardus odore / lilia nostra premit.*

[265] Vgl. neben dem *candor habet nivei simulacra nitoris* (V.250) Mc. 9:2: *Et vestimenta eius facta sunt splendentia et candida nimis velut nix.*

[266] Vgl. auch dazu V.418: *liliaque in fidei gestat candore nitentis.*

[267] Vgl. das Zitat aus Cassiodorus *Exp. in Ps.* Anm. 15. Auch Servius macht die Verbindung *Saba* - Wollust bei Georg. I 57 (*molles sua tura Sabaei*): *molles autem ideo ait ... aut certe quia Alexander Macedo dicitur obscenos omnes de exercitu suo segregatos illic condidisse.*

[268] Hrab. XVII, 5 (464 A): *Parius enim marmor coloris candidi est et significat munditiam electorum.*

[269] Hrab. XIX, 8 (527 C-D): *Nardus autem significat odorem virtutum sanctorum in Ecclesia. ... Coniungitur cyprus nardo cum divina gratia confortat nos pro Christo pati. Item nardus croco iungitur, cum caritate Christi mortem libenter suscipimus.*

Reinheit der Lilie als Grundlage und Ziel des Klosterlebens macht nach der Meinung Walahfrids das hohe Ideal der Heiligen für jeden erreichbar.

Die Lilie hat eine dreifache Heilkraft: Sie bildet ein Gegengift für Schlangenbisse und hilft bei Quetschungen und Verrenkungen (253-261). Schon früher hatte Walahfrid die Schlange als Urheber der körperlichen Versuchung ausgemalt[270] und den Kampf gegen die Schlange und ihr tödliches Gift als priesterlichen Zweck seines Gedichtes aufgezeigt.[271] Jetzt, in der zentralen Strophe, treten Christus und Priap, Kloster und Welt, Lilie und Schlange einander offen und zum letzten Mal gegenüber.

In wenigen Versen wird die ganze, früher dargestellte Gefahr der Schlange zusammengefasst: Sie bedrückt (*anguis*, vgl. die *angores* im 201), ist perfide (im Gegensatz zur Lilie, vgl. 418) und hat mit angeborener Schlauheit Gifte gesammelt (*ingenitis collecta dolis ... venena*, 254, wie die Stiefmütter in 204-205[272]), die sie jetzt mit verderblichem Mund ausspeit (*ore pestifero*, 254-255[273]). Denn die Schlange verlockt zur weltlichen und fleischlichen Liebe, im Gegensatz zur Muse der geistlichen Liebe, Erato, die den Mönch Walahfrid mit frommem Mund (*pia ore*, 236) zur Seite steht.

Am schlimmsten ist jedoch, dass das Gift schon eingedrungen ist und ein wüster Tod ins Innere des Herzens vordringt.[274] Dies

[270] Vgl. V.154-157, die Melone.

[271] Bisher vor allem in der Andornstrophe, sehe dort.

[272] *quaesita VENENA novercae / potibus inmiscent dapibusve aconita DOLOSIS / tristia confundunt.*

[273] Vgl. ebenso Aen. VII, 570: *ruptoque ingens Acheronte vorago / pestiferas aperit fauces*, wo gleichfalls der Tod aufgerufen wird.

[274] V.255-256: *Ad intima mortem / corda feram mittens*: eine Anspielung auf Aen. VII 346-348: *Huic dea caeruleis unum de crinibus ANGUEM / conicit, inque sinum PRAECORDIA AD INTIMA subdit. / quo furibunda domum monstro permisceat omnem.* Servius bemerkt dazu: *ad intima ... praecordia quae sunt loca cordi vicina, quibus sensus percipitur. 'anguem' autem iniecit partem sui, i.e. furoris.* Auch jetzt also wieder das Bild einer Frau: Amata als Gegenbild des klösterlichen Lehrers.

[275] Übersetzung von Werner NÄF, vgl. Stoffler (Anm. 2) 139.

geschieht *caecum per vulnus*, nicht "durch kaum erkennbare Wunde"[275], sondern durch eine schon geschlossene Wunde: *Cicatrix vero dicta est ab eo quod in se caecum vulnus ostendat.*[276] Die öffentliche Verführung gibt es nicht mehr, sobald die Jungen ins Kloster eingetreten sind. Damit ist die Gefahr jedoch nicht behoben, denn sie tragen das Gift im eigenen Inneren.

Um dieser Gefahr entgegenzutreten, soll die Lilie mit der schweren Mörserkeule gestoben und ihr Saft mit Falerner Wein getrunken werden.[277] Den Schlüssel zu dieser Passage scheint das Wort *commacerare* zu bieten. Ambrosius benutzt es, um die leibliche Askese anzudeuten: *Nam dum ad perfectionem fidei desiderant Dei famuli pervenire, commacerant corpus suum castigando severius et redigendo in ministerium servitutis*[278], womit ein tieferliegender Gedanke Walahfrids klar ausgesprochen wird. Denn die Vollkommenheit des Glaubens, wie sie von der blanken Lilie versinnbildlicht wird, ist nur erreichbar, wenn die jungen Mönche ihre äußerliche Keuschheit auch innerlich behaupten können. Dazu sollen ihre keuschen Leiber sich schweren Strapazen unterwerfen – der leiblichen Askese und der Dienstbarkeit am Gemeinschaftsleben.[279] Dieses persönliche Leiden muss der Mönch zum eigenen Wohl tragen und dazu den besten Wein, den Falerner, d.h. das Blut Christi trinken, denn nur das Leiden im Dienste und in der Nachfolge Christi kann die innerliche Reinigung vollziehen.

Auch dies wird jedoch von Walahfrid in den nächsten Versen weiter erklärt. Man soll die gestobene Lilie (*quod contusum est*, 258) auf die bläuliche offene Wunde legen (*summo liventis in ore ponatur puncti*, 258-259), damit die Riesenkräfte dieser Medizin sofort bemerkt werden (*dinoscere vires magnificas medicaminis ultro*, 259-260). Die Quetschung der Lilie beherrscht den Schluss der Strophe. Auch im letzten Vers dient die Lilie der Heilung verrenkter Glieder (*haec etiam laxis prodest contusio*

[276] Cassiodorus, *Exp. in Ps.* XXXVII, 6 (CCSL 97) 346.

[277] V.256-257: *Pistillo lilia praestat / commacerare gravi sucosque haurire Falerno.*

[278] *Expl. ps.* XLVII, 12 (CCSL 64) 354.

[279] Mit gleicher Absicht spricht auch Beda über die *fides temptationum pistillo probata*: *In Luc.* V, 17 (CCSL 120) 310.

[illegible] (v. 262-279)

Die nächsten drei Strophen bilden von neuem eine Einheit. Denn in jeder sind zwei Pflanzen vereinigt, sei es auf unterschiedlicher Art. Nur *Sclarega* und *Costum* stehen als selbständige Kräuter nebeneinander, während in der Papaverstrophe die Zweiteilung auf Grund einer Gleichstellung geschieht und bei der Minze zwei Sorten unter einem Namen

membris, 261).[280] Die gequetschte Lilie kann sich jedoch nur auf die verletzte Keuschheit beziehen, deren Heilung Walahfrid im Gedichte betreibt.

Zum richtigen Verständnis soll hier an eine Stelle bei Hraban erinnert werden, wo er über die drei Formen der Kastration spricht.[281] Nacheinander redet er von *testiculi contriti*, *tusi* und *secti ablatique*. Alle drei kehren sie an bestimmten Stellen im Hortulus wieder.

Wo die reifen Kürbisse geerntet wurden, wurde zum ersten Mal, aber nicht wörtlich auf Hraban verwiesen[282]: Die Lenden wurden mit einfacher Bewegung beschnitten. Dieses bezog sich ja auf die Jungen, die das Kloster nie verlassen hatten. Sie waren nie den weltlichen Verlockungen ausgesetzt, da sie von vornherein "das Unfromme im Geist herausgeschnitten haben".

An der jetzigen Stelle gilt dies nicht mehr: Die Reinheit wurde schon von der weltlichen, namentlich der weiblichen Verlockung verletzt.[283] Eine "leichte Bewegung" genügt nicht mehr: Es wird eine richtige Heilung gebraucht.[284] Schließlich,

[280] Die Verwendung der Lilie gegen Verrenkungen im Ps.-Apuleius, *Herbarius* Kap. CVIII, 2 (Anm. 253) 191: *AD LUXUM. Herbae lilii folia tunsa et inposita, efficaciter sanat, et si tumor fuerit, sedat*, wird von Walahfrid in zwei Teile zerlegt mit als Änderungen: *contundere* statt *tundere*, statt *folia lilii* keine Spezifizierung; *laxis membris* statt *luxus membrorum*. Vgl. zu *laxare* V.104 und 132.

[281] Hrab. VI, 1 (168C): *Contritis testiculis est qui paulatim crescente malitia conteret suam in virtutibus prolem et signa, per quae vir possit agnosci: qui et recte reprobatur, quia sibimetipsi in talibus nocuit. Tusis testiculis est, qui illatis sibi tentationibus tribulationibusque cessit, animaeque suae fortitudinem prodidit. Non enim oportet hoc perpeti, nec omnino cedere imminenti hosti atque affligenti. Sectis ablatisque testiculis est, qui una actione prava, animisque impiis exsecante, sicut cultro, et auferente, quemadmodum nimis effera et direptrix manus semetipsum abscidens et auferens a coniunctione, quae est in virtutibus.*

[282] V.147: *facili radentes ilia torno*, wo er *radere* statt Hrabans *secare* benützt. *Secare* erscheint auch, aber nur ganz am Ende, wo er Grimald auffordert *ut vitiosa seces* (441).

[283] Hrab. VI, 1 (168 C): *Tusis testiculis est, qui illatis sibi tentationibus tribulationibusque cessit, animaeque suae fortitudinem prodidit.* Vgl. die Strophe der Melone und des Fenchels.

[284] Vgl. auch die auffallenden Übereinstimmungen der Heilungsverwendungen von gestoßenen Kräutern: Gladiola, *contusa ramenta radicis*

sobald die Gefahr der äuberen Verführung völlig gewichen ist, soll die innerliche Reinigung stattfinden und das Übel vollständig ausgerottet werden.[285]

2. Vom Mohn zu den Minzen (V. 262-299)

Die nächsten drei Strophen bilden von neuem eine Einheit. Denn in jeder sind zwei Pflanzen vereinigt, sei es auf unterschiedlicher Art. Nur *Sclarega* und *Costum* stehen als selbständige Kräuter nebeneinander, während in der Papaverstrophe die Zweiteilung auf Grund einer Gleichstellung geschieht und bei der Minze zwei Sorten unter einem Namen figurieren. So ist es Walahfrid möglich, unter Beibehaltung der gesamten Kräuterzahl und innerhalb des Ganzen zu feineren Unterschieden zu kommen und namentlich Poleiminze und Rose, zwei der wichtigsten Pflanzen im Katalog, schon bloß zahlenmäßig hervorzuheben.[286]

Die MOHNstrophe gehört zu den schwierigsten im ganzen Katalog. Als erster wirklicher Schritt auf dem spirituellen Heilweg soll sie das endgültige Vergessen der Welt bringen (*optata oblivia*, 264) damit die Sorgen des früheren Lebens völlig

gegen Blasenschmerzen (224-225); Lilia, *contusio herbae* gegen *membra laxa* (261); Agrimonia, *tunsa germina* bei Messerstiche (366).

[285] Vgl. Apium, *trita semina* gegen *urinae tricas* (330-331); Vettonica, *terens tegmina herbae* gegen Hauptverletzungen (356-357); Agrimonia, *trita herba* gegen Bauchschmerzen (363): Rafanum, *trita semina* gegen Husten (390). (*Con*)*tundere* kommt also nur im Mittelteil vor (mit einer Ausnahme: Agrimonia V.366, aber sehe dort), während *terere* dem Schlussteil vorbehalten bleibt.

[286] Die Poleiminze ist die siebzehnte Pflanze im Katalog, d.h. die siebte im zweiten Teil nach dem Liebstöckel. Durch die Zweiteilung der drei vorigen Strophen steht sie jedoch auch an siebter Stelle nach der Lilie. Für die Wichtigkeit der Siebenzahl im Hortulus vgl. oben Anm. 17. Es sei auch darauf hingewiesen, dass der ganze Katalog nach zwei numerischen Prinzipien eingeteilt werden kann, einmal auf Grund der Zwölfzahl, wobei die Lilie als zwölfte Blume, die Rose als zwölfte Pflanze im zweiten Teil und nochmals die Lilie als zwölfte Strophe im zweiten teil hervortreten; ein andermal auf Grund der Siebenzahl, wobei nach den drei einleitenden strophen dreimal sieben Strophen folgen, die jedesmal an siebter Stelle eine verkörperung Christi – Liebstöckel, Polei und Rose – enthalten.

ausgerottet werden können. Deshalb fängt sie noch ganz im Negativen an: Traurigkeit um die entführte Tochter lässt Latona den Mohn, den *cereale papaver* (262), essen, damit sie ihre riesigen Sorgen vergessen kann.[287]

Die Gleichstellung Latona-Ceres geht auf die Verwandtschaft Diana-Proserpina als die zwei Seiten der dreigesichtigen Jungfrau zurück.[288] Wesentlicher ist jedoch ihre gemeinsame Mutterschaft, die Walahfrid in diesen Versen betont. Damit stellen sie sich den namenlosen Stiefmüttern der Andornstrophe gegenüber. Sie sind richtige Mütter und sind betrübt über den Verlust ihrer jungfräulichen Töchter. Denn die Mutter versinnbildlicht das Fleisch, den Träger der Seele: *Mater enim quasi materia. Nam causa pater est.*[289] Die Aufnahme ins Kloster bedeutet jedoch eine Entfernung der Mädchen und dies ruft, wie gesagt, den stärksten fleischlichen Widerstand auf. Das Essen des Mohns bringt dann die erwünschte Vergessenheit der weltlichen Sorgen.[290]

Die Zweideutigkeit von Walahfrids Text tritt klar in der einzigen wirklichen Heilwirkung des Mohns zutage, die der

[287] V.262-265: *Et Cereale quidem nugarum in parte papaver / hac memorare placet, quod raptu mesta puellae / mater, ut immensis optata oblivia mentem / exuerent curis, fertur Latona vorasse.*

[288] Hrab. XV, 6 (430 D): *'Tria virginis ora Dianae'* (Aen. IV 511), *quia eadem Luna, eadem Diana, eadem Proserpina vocatur.* Vgl. auch Servius ad Aen. IV 511 und überdies lehrt der irische Grammatiker Murethach: *Compitalia dicuntur festa Dianae, quae RAPTA fuit de competis a Plutone, eo quod ibi FLEVERIT eam MATER sua LATONA. In Don. mai.* (CCCM 40 I) 91 = *Ars Laureshamensis Exp. in Don. mai.* (CCCM 40 A II) 44. Murethach stand in Verbindung mit Drogon von Metz und hielt sich um 840 in Metz auf. Metz war in dieser Zeit die religiöse Hauptstadt Lothars (CCCM 40 I, XXVII). In den Jahren 840-842 befand Walahfrid sich im Gefolge Lothars. Er kann also mit den Schriften des Murethach bekannt gewesen sein. Die Verurteilung Augustins der *Compitalia* als ein obszönes Fest (*De civitate Dei* VII, 21) könnte die spirituelle Bedeutung dieser Strophe ebenfalls bestätigen.

[289] Hrab. VII, 2 (186 D).

[290] Vgl. auch die Wörterkombination *mentem exuere curis*, die auf Aen. IV 317-319 zurückgeht: *si bene quid de te merui, fuit aut tibi quicquam / dulce meum, miserere domus labentis et istam, / oro, si quis adhuc precibus locus, exue mentem*, und vgl. Servius ad IV.318: *dulce meum: tegit rem inhonestam.*

Dichter hier beschreibt: die gegen den Karbunkel.[291] *Carbunculus* als Bezeichnung des Karbunkels ist schon geläufig im Altertum, aber nur bei Plinius wird der Mohn als Heilmittel genannt.[292] In der christlichen Literatur jedoch steht *carbunculus* fast immer für den Edelstein (nach Eccli. 32:4-9 und Ezech. 28:13). Da die Glut den Stein selbst im Dunkel nicht verlässt, gilt er als Bild des Wortes Christi, das auch die Finsternis durchleuchtet.[293] Nun hat gerade Johannes der Evangelist seine Kenntnis des göttlichen Wortes aus der Brust Christi geschöpft (*ab imo pectore*, 266-267), an der er geruht hat.[294] Da wurde er vom heiligen Wort so gesättigt, dass es in ihm aufrülpste.[295] Denn die Weisheit Gottes spricht sich aus: *Sapientia foris praedicat; ... in foribus portarum urbis profert verba sua* (Prov. 1:20-21).

Dies alles scheint der Mohn fast überwiegend zu unterdrücken (*reprimi persaepe*, 268). Denn es gibt ein zweifaches Vergessen: einerseits das der Welt, aber daneben auch das Vergessen Christi. Das erste ist ratsam und soll zur geistlichen Heilung führen. Darum glaubt Walahfrid, was man ihm über die Wirksamkeit des Mohns erzählt (*fertur*, 265), denn aus eigener Erfahrung spricht er hier nicht, da er schon als Kind im Kloster verblieb. Das zweite Vergessen scheint (*videtur*, 268) aber der Welt anzugehören, der das Wort Gottes dunkel und hart (*ater*, 266) und seine Weisheit bitter erscheint (*amaros*, 267).[296]

Die zweite Hälfte der Strophe ist dem Äußeren der Pflanze gewidmet. In seiner Wortwahl spielt Walahfrid auf die Kürbis-

[291] V.266-268: *Hoc simul auxilio carbunculus ater ab imo / pectore, qui ructus nimium convolvit amaros / oris adusque fores, reprimi persaepe videtur.*

[292] N.H. XX 206.

[293] Hrab. XVII, 7 (471 B).

[294] Hrab. VI, 1 (161 B).

[295] Augustinus, *In Ioh. Evang.* Tract. 20, 1 (CCSL 36) 202: *iohannes ... evangelista, qui non sine causa SUPER PECTUS Domini discumbebat, nisi ut secreta altioris sapientiae eius ebiberet, et quod amando biberat, evangelizando RUCTARET.*

[296] Die Bitterkeit galt aber bis jetzt als ein Zeichen der Heilsamkeit, vgl. V.184 und 189.

und Fenchelstrophen an.[297] Diesmal zielt er jedoch auf eine umgekehrte Bewegung. Wo die Kürbisfrüchte als Bauch herunterhingen und der Fenchel hauptsächlich in die Breite wuchs, hebt der Mohn sich in die Höhe und dies trotz seines zärtlichen Halses, während der Fenchel vom stärken Stengel getragen wird, da er ja den fleischlichen Fortpflanzungstrieb versinnbildlichte.

Walahfrid vergleicht den Mohn mit dem Granatapfel, mit dem Apfel, der seine Name von einem punischen Gebiet herleitet.[298] Die Gleichstellung ist wichtig, denn wo der Mohn eine ziemlich zweideutige Tendenz verkörpert und noch fast völlig weltlich ist, ist der Granatapfel eine biblische Pflanze[299], weshalb ihm von Hraban denn auch eine spirituelle Erklärung gewidmet ist. Er sieht den Granatapfel als ein Bild der *unitas fidei et pacis concordia*, oder auch der *coetum sanctorum et electorum virorum.*[300] Der Grund für diese spirituelle Auslegung liegt darin, dass er viele Samen mit seinem Haut umschließt. Dieses Kennzeichen ist aber für Walahfrid gerade der Grund für seine Gleichsetzung des Mohns mit dem Granatapfel, nur dass er die Art der Samen näher spezifiziert: Es geht um Samen einer zu 'feiernden Tugend' (*celebrandae virtutis*, 273). Die Art wie sie von der geräumigen Haut (*patulo sub pellis amictu*, 272) umspannt werden[301], erinnert daran, wie Gott sein Gewand über die Menschen spannt, um ihre Schande zu bedecken.[302] Nichts anderes tut die Kirche, die ja die Haut Christi ist.[303]

[297] Vgl. *ad alta*, 269 – *altipetax*, 99; *protento fragilique se tollere collo*, 270 – *flagello / oblongo tenuique ... collo*, 130-131 und *stipite forti tollitur*, 208-209; *granorum semine fetum*, 269 – *multa grana*, 134 und *foetus*, 145 und *semen foetae cum lacte capellae*, 212.

[298] V.271-272: *inque modum mali, regio cui Punica nomen / indidit.*

[299] Fünfmal im Hohenlied.

[300] Hrab. XIX, 6 (S 12 D - 513 A).

[301] V.272-273: *unius patulo sub pellis amictu / grana celebrandae virtutis plurima claudit.*

[302] *Et expandi amictum meum super te, et operui ignominiam tuam* (Ez. 16: 8)

[303] Hrab. VI, I (161 D). Walahfrid sagt noch klarer, der Granatapfel schließe die Samen in seinem Gewand: *claudit* als erneute Anspielung auf das Kloster, vgl. V.137, 149 und 203.

Im Schlussvers zeigt Walahfrid die Art dieser Glaubensvereinigung. Denn der Klang des Kauenden gibt dem Mohn seinen Namen (*deque sono mandentis habet formabile nomen*, 274), wobei die Bezeichnung *formabile* zeigt, dass Walahfrid wiederum zu einer kreativen Namensinterpretation neigt. Papaver soll buchstäblich verstanden werden, das heißt als *papa-ver*, eine Kombination aus der Anrede des Vaters und dem Wort für Frühling, der mit dieser Anrede anfängen wird. Die Einigung innerhalb des Klosters geschieht auf Grund einer gemeinsamen Anrufung des Vaters, so wie jeder sie äußern soll, der die Welt vergessen will und dazu das Wort Gottes immer wieder überdenken soll.[304]

In der nächsten Strophe stehen *Sclarega* und *Costus* nebeneinander. Beide Pflanzen fehlen fast völlig in der literarischen Tradition, was von Walahfrid auch hervorgehoben wird.[305] Die *sclarega* oder Muskatellersalbei wurde nur noch ganz selten benutzt (*rarius ulli quaesita auxilio*, 277-278), der *costus* oder die Frauenminze[306] hält sich verborgen (*non extima costi silva latet*, 281-282). Dass Walahfrid sie dennoch verwenden möchte, steht im Zusammenhang damit, dass er ein neues Lied, wie er später noch bemerken wird (393), über neue Heilkräfte der Kräuter (*novos inter virores*, 275)[307] singt.

Die MUSKATELLERSALBEI wird als üppige Pflanze mit überaus starkem Stengel und hoch getragenen Ästen und Haaren (*ramosque comasque altius extollit*, 276-277) beschrieben. Wie

[304] Anscheinend möchte Walahfrid noch einen zweiten Gedanke in diesem Vers Ausdruck geben. Aus Servius ad Aen. IV 484, wo er eine Erklärung der *Punica mala* gibt, kannte Walahfrid die Gleichstellung zwischen *mala* und μῆλα (*mala ... hoc est ovis*), also zwischen Apfel und Schafen. Der Kauenden (*mandens*) wird dann wie ein Schaf, der das *electum populum christianum* von Hrab. VII, 7; 201 B versinnbildlicht.

[305] Beide werden im *Capitulare de villis* genannt, aber sind ferner ganz selten: Muskatellersalbei scheint völlig in der Literatur zu fehlen, *Costus* wird öfters genannt aber fast nur als Rohstoff für Räucherwerk oder zum Würzen von Wein.

[306] Identifikation der Pflanze nach Stoffler (Anm. 2) 89.

[307] Eines der erwünschten Resultate der Gartenarbeit Walahfrids, vgl. V.71-72 *redivivo plena virore / restituit.*

der Kürbis ragt sie empor (*assurgens*, 276 neben 100), sie braucht aber keine Stütze, da ihr Stengel kräftiger ist (*stipite praevalido*, 276) und sogar den des Fenchels übertrifft (*stipite forti*, 208). Auch streckt sie ihre Äste nicht wie dieser wie Arme in die Breite (*late ramorum brachia tendit*, 209), sondern wie die Haare der Eberraute in die Höhe (91-98).

Grundlage für Walahfrids Beschreibung wird der Vers des Hohenliedes gewesen sein: *Comae eius sicut elatae palmarum, nigrae quasi corvus* (5:11), wozu Hraban bemerkt: *elatae propter caput Domini; nigrae propter despectionem apud homines; elatae ob victoriam; nigrae ob pressuras.*[308] Wie die Eberraute soll die *Sclarega* also die Gemeinschaft der Heiligen versinnbildlichen[309], die oberhalb der sterblichen Welt steht.[310]

Die Gemeinschaft der Heiligen wird nur ganz selten zu Hilfe gerufen, weshalb man meinen könnte, sie wäre den Ärzten entgangen.[311] Dabei sollte man erstens bedenken, dass die medizinische Literatur fast völlig heidnisch ist. Zugleich scheint Walahfrid aber zeigen zu wollen, dass auch die Christen zu wenig Vertrauen in Gott und seine Heiligen stellen, denn *Qui delinquit in conspectu eius qui fecit eum / incidet in manus medici* (Eccli. 6:15).[312]

Wer jedoch den Beistand der Heiligen mit dem süßen warmen Wasser (*dulci caldae*, 279) verbindet, dessen Trunk auch in der priesterlichen Andornstrophe empfohlen wurde (202), und das die fleischliche Reinigung versinnbildlicht[313], wird die Gärung des duftenden Geschmacks empfinden (*et vires et odorati fermenta saporis praestat*, 281). Der duftende Geschmack

[308] Hrab. VI, 1 (146 B).

[309] Hrab. VI, I (146 B).

[310] *Altius*, 277, vgl. V.269, wo der Mohn sein Haupt in die Höhe streckte (*ad alta*).

[311] V.278-279: *medicorum paene putetur / effugisse manus.*

[312] Vgl. auch Eccli. 16:13: *Est enim tempus quando in manus illorum* [scil. *medicorum*] *incurras.*

[313] Vgl. Hrab. Martyrologium XV. Kal. Sept. Natale sancti Agapiti: *et caldam bullientem fuderunt super ventrem eius.* Gerade vor dem Agapitus steht das Martyrium des zwolfjährigen Märtyrers Mammas, dem Walahfrid ein seiner hagiographischen Gedichten gewidmet hat. Die Stelle bei Hraban wird ihm also sicherlich bekannt gewesen sein.

bringt den Geruch der Heiligkeit ins Gedächtnis, der von der Eberraute (*odoratum crinem*, 94) und vom Liebstöckel (*odoratam silvam*, 229) ausging. In der Muskatellersalbei wird diese Heiligkeit jedoch noch nicht erreicht: Sie fängt erst an zu gären.[314]

Die enge Verbindung der FRAUENMINZE mit der Muskatellersalbei wird nun auch erklärt: Wo diese die gärenden Düfte der Heiligkeit hervorruft, gewinnt in jener der Wohlgeruch endgültig Gestalt.[315] In gewisser Hinsicht gilt die Frauenminze als die Krönung der gärenden Heiligkeit. Damit kann aber nur Christus gemeint sein. Und tatsächlich schreibt Hraban im Anschluss an die Isidorstelle über den *Costus*: *Flos enim vel Christus significat, qui de virga radicis Jesse effloruit, vel specimen iustitiae.*[316] Auch verbindet Hraban den *Costus* gleich mit Rose und Lilie, was die obige Interpretation ebenfalls nahelegt.

Während die Wirkung der Sclarega nicht genauer umschrieben wird, sagt Walahfrid dagegen vom *Costus*, dass es "durch heilsame Hilfe das Harren des Magens und des Bauchs hervorruft" (*stomachique moras ventremque salubri / provocat auxilio*, 282-283).[317] Es handelt sich hier nicht um das

[314] Vgl. natürlich das Gleichnis im Math. 13:33: *Simile est regnum caelorum fermento quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentatum est totum.*

[315] Vgl. Isid. *Etym.* XVII.9.4 oder auch Plinius N.H. XII, 41. *Costus* wird auch besonders geschätzt als Zutat zum Wein, vgl. Gargilius LXI *De vino costato* (ROSE [Anm. 32] 209); Serenus Sammonicus *Liber Medicalis* 395-397 (PÉPIN [Anm. 4] 24).

[316] Hrab. XIX, 8 (528 A).

[317] Wiederum scheint Walahfrid seine Wörter sehr bewusst auszuwählen. Bisher hat er nur von *alvus* und *venter* gesprochen: *alvus* nur in Bezug auf die fleischlichen Pflanzen *Cucurbita* (133 und 148) und *Maratrum* (214), während *venter* den ganzen ersten Teil hindurch erschien (133, 146, 161, 213, 245, 282) als eine Art Verbindung zwischen *alvus* (133) und *stomachus* (282). Die Aufmerksamkeit richtet sich jetzt völlig auf den *stomachus* (282, 318, 333) und nur nach seiner Heilung wird noch einmal auf den *venter* zurückgekommen (363). Eine derart bewusste Abwechslung zeigt schon, dass die drei Wörter nicht einfach Synonyme sind, sondern dass sich in ihnen eine Entwicklung abspielt.

Durchbrechen einer Konstipation wie beim Fenchel (*cunctantisque moras dissolvere alvi*, 214). Jetzt wird das "Harren" hervorgerufen (*provocat*), so wie es später versorgt wird (317-318)[318] und noch später der Magen von noch immer herumirrenden Resten gereinigt werden wird (*concoquit errantes stomachi penetralibus escas*, 333).

Abermals gibt Hraban hierfür die Erklärung, wenn er den Magen als Bild der geistlichen Wut und Empörung beschreibt.[319] Diese Triebe können im Gemeinschaftsleben des Klosters bei jedem ausbrechen, dessen Leib eine schwere Keuschheitsaskese auferlegt wird. Laut Walahfrid können diese Triebe nur von der heilig-duftenden Herrlichkeit Christi gehemmt werden, zum Heil des Einzelnen und der ganzen Gemeinschaft (*salubri*, 282).

Bei der Lektüre der MINZstrophe fällt gleich der überaus mächtige Reichtum der Pflanze auf (*vulgaris copia mentae*, 284) mit ihren vielen Geschlechtern[320], mit ihrem andersartigen Aussehen, mit ihren Farben und Kräften (*multa per et genera et species diversa coloresque / et vires*, 285-286). Auch das zweite von ihm beschriebene Geschlecht scheint alle vorigen Kräuter überbieten zu wollen (*praepingue genus, non parvi germinis umbras, celsa petens, a stipite forti, maiores foliorum alas*: 290-293). Dieser Überfluss hängt mit der Bezeichnung der Minze als *vulgaris* zusammen: Denn *vulgus est passim inhabitans multitudo*.[321] Nachdem Walahfrid in den letzten Strophen seinen Mönchen die Gemeinschaft der Erwählten in Christus als ideales Ziel vor Augen geführt hat, kehrt er jetzt wieder zum irdischen Klosterleben in all seiner Verschiedenheit zurück. Diesem entstammen denn auch die beiden vom Dichter näher beschriebenen Sorten.

Von der ersten wird die lindernde Wirkung bei Rauheit der Stimme (286-289) gepriesen. Zentral steht hier die

[318] *Puleium ... curabit ... stomachum ... morantem*: d.h. nachdem die *morae stomachi* vom *Costus* hervorgerufen worden sind, sind sie in der Poleistrophe immer noch nicht durchbrochen.

[319] Hrab. VI, I (173 A).

[320] Obwohl Walahfrid deren nur zwei beschreibt und auch Isidorus deren nur sechs unterscheidet (*Etym.* XVII.11.9).

[321] Hrab. XVI, 4 (452 B).

Wiederherstellung des hellen Gesangs (*vocem / raucisonam claro redhibere canori*, 286-287). Scheinbar macht Walahfrid keinen weiteren Unterschied zwischen den verschiedenen Arten der geistlichen Lieder, im Gegensatz zu seinem Lehrer Hraban: *Canticum significat scientiam spiritalem ... Psallere est opus bonum exercere. Canticum ad contemplativum, psallere refertur ad activam vitam ... Iubilatio clamor spiritali fervore expressior, sive audium ineffabile, quod humana lingua plenius fari non valet, ut in psalmo* (88:16)*: 'Beatus populus qui scit iubilationem'.*[322] Diese Dreiteilung des Gesangs stimmt mit den drei Anforderungen überein, die Hraban an die vollendete Stimme stellt: *Perfecta est autem vox alta, suavis et clara: alta, ut in sublime sufficiat; clara, ut aures adimpleat; suavis, ut animis audientium blandiatur. Si ex his aliquid defuerit, vox perfecta non fuerit.*[323]

Diese drei Qualitäten scheinen sich aber auch bei Walahfrid zu finden, nur in verschlüsselter Form. Die *Suavitas* könnte man in der Sclarega-Costumstrophe erkennen (vgl. *dulci caldae, odorati saporis, costi*), wo die Selbstbeherrschung die Sanftmut zur Folge haben soll, wie sie im aktiven Leben vom Mönch gefordert wird (vgl. Hrabans *psallere*). Die *Claritas* steht somit in der Schilderung der ersten Minze zentral und kann mit dem kontemplativen Leben, dem zweiten Pfeiler des Mönchslebens (Hrabans *canticum*), verbunden werden. Von der zweiten Minzsorte wird vor allem die *Altitudo* hervorgehoben, was dann die *Iubilatio* und die geistliche Liebe versinnbildlichen wird.[324]

Mit "der rauhen Stimme" (*vocem raucisonam*, 286-287) nimmt Walahfrid die Anrufung Gottes aus der Mohnstrophe wieder auf (*sono mandentis*, 274). Die Anrufung der Mönche wird ja nicht immer sofort beantwortet, was ihr Eifer abkühlen

[322] Hrab. XVIII, 4 (496 C). Wichtig ist das Psalmzitat, wo der Gesang dem *beatus populus* zugeschrieben wird, d.h. dem *vulgaris menta.*

[323] Hrab. XVIII, 4 (496 B).

[324] Die ersten zwei Qualitäten beantworten überdies die spirituelle Bedeutung der Ohren: *Per aures enim ... mysticae auditus internus animae significatur, sive oboedientia in praeceptis Dei, seu auditus fidei vel intellectus.* Die ganze Umarbeitung der Gesänge Hrabans in den Bildern des Kräutergartens wird überdies eingeleitet vom *sonum mandentis* (274).

lässt und ihre Stimme öfters (*crebra*, 289) rau macht.[325] Dann sollen sie die Säfte der Minze zu sich nehmen (*eius sucos si fauce vorarit / ieiuna*, 288-289), auf gleicher Weise wie sie einst in der Welt die Melonenscheiben gegessen haben (177-180). Galt es dort, den leiblichen Durst fleischlich zu befriedigen, so soll nunmehr ein geistlicher Hunger gestillt werden[326]: Die Säfte der Kontemplation werden die spirituelle Kenntnis vergrößern und zum hohen Jubel der zweiten Minze vorbereiten.

Von der zweiten Minze wird nur das hohe Wachstum hervorgehoben, das mit dem des Attichs verglichen wird (*celsa ebuli sed more petens*, 292).[327] Diese Minze ist eine überaus reiche Sorte (*praepingue genus*, 290). Ihre nicht gerade kleiner Schössling verbreitet seinen Schatten rings herum (*non parvi diffundat germinis umbras*, 291). Hierin ähnelt sie dem Liebstöckel und dem Kerbel (230-231 und 243-244). Die Liebe, die in deren Strophen vergossen wurde, ist jetzt zum Schatten geworden, wie derjenige, der ganz am Ende Grimald überschatten wird, sobald er sich zur Kontemplation des Gedichts hinsetzen wird (432-434).[328]

Wie gesagt, liegt im hohen Flug des Wachstums dieser Minze die *Iubilatio* begründet, als Ausruf vom geistlichen Liebeseifer.[329] Diese Liebe bildet den starken Stamm, der den Flug trägt (*a stipite forti*, 292) und die größeren Flügel der Blätter hervorruft (*maiores foliorum alas*, 293): Flügel der Liebe, womit der Mönch zum Himmel hinaufstrebt[330] und die von den Worten der göttlichen Unterrichtung gebildet werden.[331] Deshalb sind sie auch größer als das bisher genannte Laub[332], obwohl ihr hoher

[325] Vgl. Ps. 68:4: *Laboravi clamans, raucae factae sunt fauces meae.*

[326] Hrab. VI, 1 (155 C): *Fauces iudicium intellectus significare valent, ut est illud: 'Ubi sunt fauces meae? Nonne sapientiam meditantur?'.*

[327] Für die botanische Identifikation verweise ich abermals auf STOFFLER (Anm. 2) 93.

[328] Vgl. auch Jon. 4:6 und Hrab. XIX 9 (531C).

[329] Hrab. XVIII, 4 (496 C): *Iubilatio clamor spiritali fervore expressior.*

[330] Hrab. VIII, 6 (242 C): *Alae quippe in Scripturis significant duo praecepta charitatis, quibus ad coeleste regnum conscenditur.*

[331] Hrab. XIX, 5 (509 B): *Folium vero sermonem doctrinae significat.*

[332] Vgl. *maiores foliorum alas*, 293 mit den *parva folia*, 84 und den *parma foliorum*, 100.

Flug den des Kürbis vor Augen ruft (124- 125). Die Verwirklichung einer solchen Liebe ist jedoch nicht einfach, weshalb das Trinken dieser Minze etwas herber schmeckt (*paulo immitior haustus*, 294).

Walahfrid beendet die Minzstrophe mit einer Unfähigkeitsformel (295-299). Offensichtlich hatte er hier Vergils Schluss des Weinkatalogs im Gedächtnis (Georg. II 103-108). Dort wird jedoch eine wirkliche Unfähigkeit ausgedruckt: *quem qui scire velit, ... velit ... dicere* (105-106). Walahfrid erwägt dagegen vielmehr eine Möglichkeit: *si quis ... memorare potest* (295-296). Derartige im Altertum übliche Unmöglichkeitsformeln sind in die christliche Welt aufgelöst, denn der Gläubige weiß ja: *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt* (Mt. 10:30) und nichts ist unmöglich für das Wort Gottes (Lc 1:37), d.h. für Christus. Deshalb geht es hier auch nicht um eine Form der dichterischen Unfähigkeit, sondern um ein Beispiel der in der Merowinger- und Karolingerzeit sehr populären Rätselliteratur.[333]

Den Schlüssel zum Ganzen bietet das erste eigentliche Rätselvers: Wieviele Fische fliegen (*volitent* !) im erythräischen Schlund? (*quot Eritreo volitent in gurgite pisces*, 297). Erythraia ist der Wohnort einer der berühmtesten Sibyllen, wie Walahfrid von Hraban hatte vernehmen können: *Celebrior inter caeteras ac nobilior Erythraea perhibetur, quae de Christo quaedam scripsit, ut sunt versus eiusdem, in quorum capitibus graeca lingua Iesous Christos Theou Yios Soter continentur, quod latine interpretatur: Iesus Christus Dei Filius Salvator.*[334]

Darauf gibt Hraban die lateinische Übersetzung der 27 sibyllinischen Verse mit Erklärung der Zahlensymbolik (27 = 3 x 3 x 3) und mit weiterer Auslegung des Akrostichons wieder: *Horum autem graecorum quinque verborum, quae sunt Iesous Christos Theou Yios Soter ... si primas litteras iungas, erit ιχθυς,*

[333] Vgl. Lexikon des Mittelalters *Rätsel* I; *Collectiones Aenigmatum* I + II (CCSL 133 und 133A); Francesco STELLA, *La poesia carolingia* (Firenze 1996) 426-427. Das *Carmen* IV Walahfrids (MGH *Poetae Latini* II, Ernst DUEMMLER, 353) ist ein unabhängiges Beispiel solcher Rätselverse.

[334] Hrab. XV, 3 (420 D).

i.e. piscis, in quo nomine mystice intelligitur Christus, eo quod in huius mortalitatis ABYSSO, velut in aquarum PROFUNDITATE, vivus, hoc est sine peccato esse potuerit.[335] Laut Walahfrid steht also Christus Modell für die fliegenden Fische im erythräischen Schlund, denn er hat ohne Sünde im Schlund der Sterblichkeit gelebt, wie ein Fisch in den Tiefen des Meeres.

Im nächsten Rätsel erscheint Christus nochmals: Wieviele Funken sieht der lemnische Vulkan aus den weiten Essen des Ätnas in den Himmel aufsteigen? (*Lemnius aut altum quot in aera Mulcifer ire / scintillas vastis videat fornacibus Aetnae*, 298-299) Die Benennung Vulkans als Mulcifer ist wiederum eine kennzeichnende Umschreibung Walahfrids für das gängige Mulciber.[336] Nach den vielen Wortspielen Walahfrids mit den Namen seiner Pflanze soll *Mulcifer* anscheinend gelesen werden als "derjenige, der das Eisen sanft macht".[337] Das Eisen aber versinnbildlicht die Not der Strapazen, die nur von Christus besänftigt wird.[338]

Scintilla, der Funke, ist Walahfrids Bezeichnung seiner Muse, seiner Dichterseele.[339] Christus sieht also die Seelen zum Himmel emporsteigen. Die hinaufsteigende Bewegung der letzten Strophen scheint jetzt ihre Klimax zu erreichen.[340] Nur sagt der Dichter auch hier, wo diese Bewegung ihren Ursprung

[335] Hrab. XV, 3 (421 C).

[336] *Mulcifer* findet sich anderswo anscheinend nur bei Martianus Capella, vgl. Forcellini, aber da geht es auch nur um eine Tekstvariante.

[337] Vgl. die Glosse in L: *a molliendo ferro* (MGH *Poetae* II 346).

[338] Hrab. XVII, 18 (480 A): *Ferrum mystice significat tribulationem et angustiam.*

[339] Vgl. sein *De Tetrici imagine* (MGH *Poetae* II 370-378).

[340] Vgl. *ad alta se tollere*, 269-270; *altius extollit*, 277; *celsa petens*, 292; die *maiores foliorum alas*, 293, wobei alle Verse eher ein Streben in die Höhe ausdrücken, während jetzt in den beiden Rätselversen die tatsächliche Bewegung in die Höhe stattfindet: *volitent*, 297, aber vor allem das *altum in aera ire*, 298. Überdies kehrt Walahfrid die antike Bewegung des Feuers und des Vulkans um, vgl. Servius ad Aen. VIII 454 und Hrab. XV, 6 (429 B): *Vulcanem volunt ignem esse, et dictus Vulcanus, quasi volans candor, vel quasi Volicanus, quod per aerem volet. Ignis enim e nubibus nascitur. Unde etiam Homerus dicit eum praecipitatum de aere in terras, quod omne fulmen de aere cadit.* Auch darin übertrifft die christliche Welt die antike.

findet: *in vastis fornacibus Aetnae* (299). Esse und Ätna verweisen beide auf das Gehenna und spielen so auf das Jüngste Gericht an.[341]

Das zweite Rätsel wiederholt also in gewisser Hinsicht das erste: Auch der erythräische Schlund bezeichnet die weltlichen Strapazen, die im sibyllinischen Fragment im Lichte des Jüngsten Gerichts vorgeführt wurden.[342] Wieviele Christen diese irdischen Heimsuchungen bestehen und zum himmlischen Leben auserwählt werden, weiß nur derjenige, der alle Kräfte, Sorten und Namen der Minze *ad plenum* nennen kann (296). Das wird aber der Richter sein, für den nichts geheim bleiben kann.[343] Die Unfähigkeitsformel Walahfrids hat sich so in eine Art verschlüsselten Glaubensbekenntnisses verwandelt.

3. Der Polei (V. 300-326)

Die um die erythräische Sibylle verschlüsselten Verse finden in der POLEIstrophe ihre letztendliche Bestätigung: Wie der Orakelspruch zählt auch sie genau 27 Versen. Der Gedanke des Urteils spielt also noch immer eine Rolle. Die eigentliche Beschreibung der Pflanze ist mit Prolog (300-301) und Epilog

[341] Hrab. XIII, I (363 C) und XX, 44 (558 D).

[342] Hrab. XI, 13 (325 B) und XV, 3 (421 A).

[343] Es scheint aber, dass Walahfrid noch weiter gehen wollte und vom zweifachen Akrostichon der Sibylle angeregt wurde, auch selbst einen derartigen Buchstabenspiel in dieser Minzstrophe zu verstecken. Dies bedarf aber noch weiterer Untersuchung. In einem Aufsatz im *The Journal of Medieval Latin*, "The Arithmetics of Poetry", habe ich weitere Zahlenspiele in dem *Hortulus* nachzuweisen versucht. Die Popularität solcher Zahlen- und Wortspiele im Mittelalter kann am Beispiel des heiligen Bernhards von Clairvaux illustriert werden: Jean DEROY, *Bernardus en Origenes* (Haarlem 1964) 150-151 und Jean LECLERCQ, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits* III (Roma 1969) 193-194. Auch die Figurendichtung Hrabans kommt in deren Nähe, vgl. namentlich das *Mattheus laevi comitem* mit dem Buchstabenquadrat im Zentrum:

D N S
I H S
X P S

in Luciano CARUSO und Giovanni POLARO *iuvenilia loeti* (Milano s.d.) 84.

(321-326) versehen und in zwei Stücke zu unterteilen: Die erste Hälfte behandelt den Wert der Pflanze bei den Indern, wonach ein Lobgesang auf die göttliche Vorsehung folgt (302-316), die zweite ihre medizinische Verwendung (317-323). Inhalt, Länge, Einteilung und Position der Strophe nach dem Glaubensbekenntnis Walahfrids betonen die Wichtigkeit der Poleiminze im ganzen Katalog.

Im Gegensatz zu den Rätselversen der Minzstrophe enthält der Anfang der Poleistrophe ein wirkliches Geständnis der dichterischen Unfähigkeit. Die Enge des Liedes (*angustia carminis huius*, 300) erlaubt es nicht, alle Tugenden des Poleis zu umfassen (*cunctas ... / pulei virtutes ... comprendere*, 300-301). Der Leitgedanke des Gesanges in den vorigen Strophen erreicht hier seine Klimax. Vom "kauenden" Anruf Gottes (274) kam der Mönch zum hohen Flug der *Iubilatio* (290-294), aber auch der reicht für den Polei nicht aus. Denn es sollen nun keine Kräfte, Sorten und Namen wie bei der Minze (295) besungen werden, sondern Tugenden: *virtutes* steht denn auch nur hier in der Mehrzahl, als umfasse der Polei die Tugenden aller Kräuter im ganzen Katalog.

Um den Wert des Poleis zu bestätigen, überhäuft Walahfrid seine Verse mit Kontrasten und Gegensätzen. Den ersten Teil (302-308) beherrschen die Kontraste: Inder - Gallier, Polei - Pfeffer einerseits und Polei - Ebenholz und Gold andrerseits; im zweiten Teil (308-314) überwiegen die Gegensätze: *larga - rara* (310), *copia tanta - vilissima* (312), *spreta - ditia regna* (313-314). Am Ende wird aber jegliche Opposition im einen Haus der Erde aufgehoben, beherrscht von göttlicher Tugend und Vernunft.[344]

Dass der Polei in Indien hochgeschätzt wird, weiß Walahfrid wieder vom Hörensagen (*fertur*, 303), wie in den Fenchel- und Mohnstrophen (213 und 265). Dabei handelte es sich immer um eine weltliche Weisheit. Auch jetzt betrifft es eine weltliche Wertschätzung: *Quid enim per Indiam quae nigrum populum mittit, nisi hic mundus accipitur, in quo vita hominum per culpam*

[344] V.316: *orbis et in toto per partes una domus sit.*
[345] Gregorius *Moralia in Iob* XVIII 46 (CCSL 143 A) 938-939.

obscura generatur.[345] Das Schwarze Indiens kennzeichnet auch seine Schätze: den schwarzen Pfeffer, das Ebenholz und selbst das Gold, denn *et sternet <diabolus> sibi aurum quasi lutum* (Job 41:21).[346]

Im Kontrast zur Düsternis dieser Welt steht der Polei, der so mit der schneeweißen Reinheit der Lilie assoziiert wird. Im Gegensatz zu den Indern verdanken die Gallier ihren Namen ihrer weißen Haut.[347] Polei und Gallier müssen dann mit der spirituellen Welt des Klosters verbunden werden, sei es auch, dass die weißen Gallier vom schwarzen Pfeffer angezogen werden, wie ein Teil der Inder vom Polei angezogen wird.[348] Nicht alle Inder wissen den Wert der Pflanze zu schätzen, sondern nur die *periti* (302). Die *periti Indorum* aber können nur die Weisen der Welt sein, die von Gregorius den Farben Indiens gleichgestellt werden.[349] Ihnen stellt er die *coaeterna Dei sapientia* gegenüber, die von der weltlichen Weisheit weit entfernt bleibt.[350] Die *peritia* bildet dennoch einen notwendigen Schritt auf dem Weg zur Weisheit, wie der Prolog des Ecclesiasticus zeigt.[351] Wichtiger Zusatz dabei ist die

[346] Auch dazu Gregorius *Mor. in Iob* XXXIV 15 (CCSL 143 B) 1754: *quia aurum quod pravis eius persuasionibus quasi lutum sterni potuerit, aurum ante Dei oculos numquam fuit.*

[347] Hrab. XII, 4 (350 C): *Gallia a candore populi nuncupata.*

[348] V.302-304: *Hoc apud Indorum tanti constare peritos / fertur, apud Gallos quanti valet Indica nigri / congeries piperis.*

[349] *Tincti autem colores sunt Indiae, huius mundi sapientes.* Greg. *Mor. in Iob* XVIII 46 zu Job 28:16: *Non conferetur tinctis Indiae coloribus*; (CCSL 143 A) 939.

[350] Greg. *Mor. in Iob* XVIII 46 (CCSL 143 A) 939: *Sed coaeterna Dei sapientia tinctis Indiae coloribus non confertur, quia quisquis hanc veraciter intellegit, ab his hominibus quos mundus sapientes coluit quam longe distet agnoscit*, was ebenso die Wahl Walahfrids für das entfernte Indien (*quam longe distet*) erklärt.

[351] In der Bibel wird nur in diesem Buch von *peritia* gesprochen, u.a.: Prol. 1, *ipsos loquentes necesse est esse peritos*; 25:8, *Corona senum multa peritia, / et gloria illorum timor Dei*; 37:22, *Vir peritus multos erudivit, / et animae suae suavis est*; 44:5, *in peritia sua requirentes modos musicos, / et narrantes carmina Scripturarum.* D.h. die *peritia* werden mit dem Wort und der Unterrichtung (vgl. die Aufgabe Walahfrids), mit den *carmina* (vgl. V.300) und mit dem *timor Dei* (vgl. das Urteil der sibyllinischen Verse) verbunden.

Präfiguration Christi in dem Iesus Sacerdos, Großvater des Iesus Sirach.[352] Der von den Weisen der Welt begehrte Polei muss also als Bild der *coaeterna Dei sapientia* verstanden werden, die in Christus verkörpert wurde.

Dadurch wird auch klar, dass jetzt vom Dichter ein Lobgesang auf die Weltordnung als Zeichen der göttlichen Weisheit (*o magni laudanda tonantis / virtus et ratio*, 308-309) angehoben wird.[353] Innerhalb dieser Ordnung, die die ganze Welt zu einem Haus macht, setzt Walahfrid jedoch noch immer sein Spiel der Oppositionen fort, indem er verschiedene Wertschätzungen und bedeutungsvolle Orte einander gegenüberstellt. Die eine Meinung wird dabei immer durch den Angesprochenen, durch den Leser, verkörpert: *sub isto axe, tecum, tibi.* Da der Hortulus letztendlich an Grimald, oder besser: an den Abt und Pädagogen eines Klosters gerichtet ist, soll dessen klösterliche Welt die eine Sehensweise darstellen.

Alle genannten Orte kennen eine gewisse Art des Reichtums. In der ersten Gegenüberstellung aber wird gesagt, der Reichtum "liege" (*copia tanta iacet*, 312), was eher negativ zu verstehen ist.[354] Es kann sich hier also nur um den weltlichen Reichtum ausserhalb der Kirche handeln. Was innerhalb der Kirche (*sub isto axe*, 310-311)[355] selten begegnet (*rara*, 311, die weltlichen oder sündhaften Reichtümer), davon liegt anderswo (*aliis in partibus*, 311, in der Welt) eine große Menge bereit (*copia tanta iacet*, 312). Bei dir (*tecum*, 312) kann dies jedoch nur das Einfachste (*vilissima*, 312) erreichen (*efficiunt*, 313). Dabei ist

[352] Hrab. III, 1 (65 D).

[353] Die *celebranda virtus* der Mohnstrophe (273) wird also überstiegen: Dort galt sie die Feier, hier das Lob oder den Hymnus: *Hymnus est canticum laudantium, quod de Graeco in Latinum laus interpretatur, pro eo quod sit carmen laetitiae et laudis. Proprie autem hymni sunt continentes laudem dei. Si ergo sit laus, et non sit Dei: non est hymnus; si ergo est, et in laudem Dei dicitur et cantatur: tunc est hymnus.* (Hrab. V, 9; 129C).

[354] Hrab. VI, 2 (178 D): *iacere aut vitiis aut temptationibus succumbere.* In dieser negativen Bedeutung wurde *iacere* bisher von Walahfrid benützt: vgl. V.41 + 156-157.

[355] Hrab. IX Prol. (260 C): *Septentrio autem a septem stellis axis vocatur*, und IX, 11 (272 A): *Septem stellae angeli sunt septem ecclesiarum ... septem loca figura sunt totius Ecclesiae, quae septiformis Spiritus sancti gratiam habet.*

wichtig, dass *vilis* von Walahfrid nur im Sinne vom Demut benützt wird (vgl. 99, 153, 198). Der sündhafte Überfluss der Welt wird im Kloster vom demütigen und einfachen Leben zunichte gemacht.[356]

Andrerseits kommt aber etwas, was dir vielleicht verächtlich erscheint (*quae spreta videntur / forte tibi*, 313-314), dem Wert reicherer Königreiche nahe (*magno mercantur ditia regna*, 314). Die hier gemeinten *regna* werden *ditia* genannt, also reicher als die anderen schon genannten Gegenden: die *partes aliae* mit ihrer *copia tanta* (312) und reicher selbst als das überreiche Volk (*ditissima gens*, 306) der Inder. Dieser Reichtum übersteigt in Wert also die der Welt und man ist dort bereit einen hohen Preis zu zahlen für etwas, was dem jungen Mönchen vielleicht minderwertig erscheint. Nur das Königreich Christi kann damit gemeint sein, wo auch die niedrigsten Taten des Glaubigen belohnt werden.

So kommen im Lobgesang Walahfrids vier Teile des Weltalls zusammen: Kirche, Welt, Kloster und Himmel und jeder Teil bedient sich des Gewinns der anderen (*altera ut alterius potiatur foenore tellus*, 315)[357], damit alle Weltteile sich zum einzigen Haus der Kirche, zum Körper Christi zusammenfügen (*orbis et in toto per partes una domus sit*, 316).[358] Dort wird die göttliche Weisheit in Tugend und Vernunft (*virtus et ratio*, 309) verkörpert.

Erst jetzt geht Walahfrid zu den medizinischen Verwendungen seiner Pflanze über, wofür er sich fast völlig auf Serenus Sammonicus stützt. Seine Verse 317 und 318a sind eine buchstäbliche Abschrift der Verse 313-314a aus dessen Liber Medicinalis.[359] In der zweiten Hälfte von V. 318 aber weicht

[356] Auffallend ist überdies die gleiche Position von *ditissima* (305) und *vilissima* (313).

[357] Für *foenus* im positiven Sinne, vgl. Deut. 28:12; Eccli. 18:33 und I Sam. 2:20 mit dazu Beda *In primam partem Sam.* I 2.20 (CCSL 119) 28-29.

[358] Hrab. XIV, 20 (389 C): *Domus caro Salvatoris assumpta in sancta Ecclesia.*

[359] Pépin (Anm. 4): *Puleium quoque decoctum curabit amice. / Et potu et fotu stomacho conducit acetum.* Vgl. daneben die Verse Walahfrids: *Puleium quoque decoctum curabit, amice, / et potu et fotu STOMACHUM (MIHI CREDE) MORANTEM.*

Walahfrid von seinem Vorbild ab. Er ersetzt den Essig als Medizin durch den Polei. Im Gegensatz zu Serenus bestimmt er auch das Magenleiden genauer: Es handelt sich um den *stomachum morantem* (318), der vom *Costus* hervorgerufen worden war (282). Dort sollte diese Umschreibung als Bild der im Kloster notwendigen Selbstbeherrschung aufgefasst werden. Nun wird klar sein, dass Walahfrid die eventuellen Schwierigkeiten im Sinne hat, die von einer intensiven, mit dem Polei angedeuteten Meditation über die göttlichen Weisheit versorgt werden können.[360]

Statt gleich das Thema dieser Medizin zu vertiefen, unterbricht Walahfrid sich selbst, um seine Glaubwürdigkeit zu betonen. Wichtig ist ihm dabei, dass er singt (*canimus*, 319), was nach der Minzstrophe nur noch eine spirituelle Bedeutung haben kann. Danach nennt er eine im Altertum sehr weit verbreitete Verwendung des Poleis: Hinter einem Ohr beschützt er das Haupt vor der Sonnenglut.[361]

Obwohl er sich für diese Praxis deutlich auf die antike Literatur beruft, gibt Walahfrid vor, als wüsste er sie nur vom Hörensagen und hätte er sie als solches in sein wahrhaftiges Lied aufgenommen (*quaedam audita etiam vero miscere coturno / fas ususque sinit*, 320-321). Wieso seine Erfahrung ihn hier im Stich lässt, scheint er mit *forte* anzudeuten: Vielleicht drehte dein Haupt, als die Sonnenglut dich im Freien durchwehte (*ne forte caput turbaverit aestus / solis in aerio si te perflarit aperto*, 322-323). Das Wehen der Sonnenhitze erinnert an die *aestivi spiramina solis* der Kürbisstrophe (143), womit die längere Reifezeit der Jungen im Kloster gemeint war. Jetzt wird dies näher umschrieben, denn die Glut durchweht die Jungen im Freien, als wären sie von dem aus offenem Himmel herabsteigenden Heiligen Geist ergriffen.[362]

[360] Vgl. Hrab. XXII, 1 (587 A): *Coquere ergo significat verbum Domini subtiliter in corde debere meditari, hoc est quasi mente* DECOQUERE.

[361] Vgl. Plinius N.H. XX 152; Ser. Samm. L.M. 15; Ps.-Apuleius *Herbarius* 93.1.

[362] Vgl. auch V.85, *spiramina venti* und für *aeria aperta*: Math. 3:16; Mc. 1:10; Lc. 3:21-21; Jo. 1:51; Act. 7:56 und 10:11; Apoc. 19:11.

Zugleich jedoch standen die *aestivi soles* in der Melonenstrophe (158) für die letztendliche Ernte, wenn der *Messor* kommen wird, seine Körbe zu füllen. Walahfrid scheint also in diesen Versen auf das Jungste Gericht hinzudeuten, wo der Himmel sich öffnen und die Glut des Urteils über die Welt gegossen wird (Apoc. 19:11 : *et vidi caelum apertum* ...). Da bietet ein Zweig der göttlichen Weisheit seinen Schutz, wie es Jonas unter dem Efeu geschah.[363]

Der Poleizweig soll mit einem Ohr verbunden werden (*ramum coniungito pulei / auriculae*, 321-322), als handele es sich hier um eine Art Weihe, so wie sie in der Bibel bei den Sühneopfern beschrieben wird: *Assumensque sacerdos de sanguine hostiae, quae immolata est pro delicto, ponet super extremum auriculae dextrae eius qui mundatur* (Lev. 14:14).[364] Ein Schutz vor dem Zorn Gottes wird also im Versöhnungsopfer der göttlichen Weisheit, d.h. im Blut Christi, gefunden. Damit nimmt das Ende der Poleistrophe von neuem das Thema der sibyllinischen Verse auf: In der Verwirrung der Endzeit bietet nur Jesus Christus, der Sohn Gottes, Rettung.

Den Schluss der Strophe bildet die Anspornung der Muse Thalia, die Segel zu streichen und in den Hafen einzulaufen (*Quod nisi me currens deponere vela Thalia / cogeret ac tandem portus intrare moneret*, 324-325). Im Ganzen erinnert diese Aussage an die Stelle Vergils, die den alten Gärtner aus Tarent besingt (Georg. IV 116-119), was Walahfrid zum Dichten seines *Hortulus* hat angeregt.

Die Initiative geht nun aber nicht, wie bei Vergil, vom Dichter selbst aus, sondern von der Thalia, Muse der Komödie, d.h. der *carmina quae in conviviis canuntur*.[365] Ein froheres Zusammensein erwartet den Dichter, deshalb soll er den eigenen

[363] Vgl. Anm. 328.

[364] Auch Lev. 8:23-24 und 14:17; Ex. 29:20. *Auricula* gehört zum biblischen Sprachgebrauch und ist hier sicher kein Pflanzenname, wie Werner Näf übersetzt hat (STOFFLER, [Anm. 2], 143: Aurikel, mit eigener kritischen Bemerkung in Anm. 18 S. 153).

[365] Beda, *De orthographia* (CCSL 123 A) l 8.

Willen ablegen (*deponere vela*, 324)[366] und endlich den Hafen der heiligen Begierde (*tandem portus intrare*, 325) erreichen.[367] Mit dem Hafen des heiligen Willens oder, wie Hraban es erklärt, der Stärke des Glaubens, ist Christus gemeint, der im Mittelpunkt des ganzen Gedichtes steht. Ihn zu erreichen wünscht sich der Dichter.

Sonst konnte er noch viele Blumen vom Polei, das heißt vom Sühneopfer der göttlichen Weisheit, pflücken (*hinc tibi multiplices poteram decerpere flores*, 326). Aber wie auch Vergil sich in gewisser Hinsicht im eigenen Gedicht widerspricht (denn er besingt ja den alten Gärtner), so wird auch Walahfrid jetzt dennoch die Blumen des Opfers pflücken: Am Ende werden die Rosen von der Kirche gepflückt (417 und 422). Deshalb soll Walahfrid sich jetzt auch in weiterer Nachfolge Christi den purpurnen Rosen zuwenden.

4. Von der Sellerie zu der Rose (V. 327-404)

Der letzte Teil des Katalogs fängt mit der SELLERIE, abermals mit einer niedrigen Pflanze, an (*vilesceret*, 327; vgl. 99 und 210). Aber wie in der Poleistrophe gezeigt wurde, liegt der Reichtum des spirituellen Lebens gerade in den *vilissima* (312). Die Sellerie gehört also zu den ersten dieser spirituellen Reichtümer, die sich *in nostris hortis* (327), im gemeinsamen Klosterhain, finden lassen. Es fällt auf, dass Walahfrid das Possessivum bisher nur für die Lilie benutzt hat (*lilia nostra*, 253), um ein gemeinsames Ziel des jungen und alten Mönchs auszudrücken. Hinfort erscheint es öfter, da die Gegenüberstellung des Ich und Du in der Poleistrophe größtenteils aufgehoben zu sein scheint: Das Klosterleben ist nun der gemeinschaftliche Weg zur Vollendung beider Mönche nebeneinander.

War in der Sclaregastrophe der duftende Geschmack noch in Gärung (380) und somit die Heiligkeit noch im Werden, so ist er jetzt in der Sellerie offenbar schon so kräftig, dass viele

[366] Hrab. XX, 41 (556 B): *Vela ergo navium typice exprimere possunt voluntates hominum.*

[367] Hrab. XIII, 16 (372 C-D): *Portus navium fidei firmitas potest accipi, ubi tranquillitatem quietis sanctorum animae invenire desiderant.*

meinen, er reiche zur Heilung aus (*solo id multi prodesse sapore putarint*, 328). Offensichtlich setzt sich auch hier das Bild Christi fort[368]: Denn der Geruch seiner Heiligkeit, des von ihm gebrachten Sühneopfers, reiche laut vielen aus, die eigenen Fehler aufzuheben.

Walahfrid verneint dies nicht, fügt aber hinzu, dass in dem Kraut noch viele Arzneien stecken. Es bietet eine herbe Hilfe (*acri auxilio*, 319-320) und tut dies aus eigenen Kräften (*propriis viribus*, 329). Wie Wermut und Andorn hat auch die Sellerie also eine unangenehme, aber offenbar heilsame Wirkung (vgl. 181 und 198). Dass sie sich aber auf eigene Kräften berufen kann, steht im Gegensatz zum Kürbis, der nur dank fremder Kräfte zur Höhe gelangt (*viribus alienis*, 124). Der junge Mönch ist in der Zwischenzeit geistlich gereift und braucht nicht mehr von seinem Lehrer gestützt zu werden: Beiden werden jetzt von Christus getragen, der *propria sursum se sponte levavit* (108).

In welcher Hinsicht die Hilfe der Sellerie herb sei, wird klar am Ende der Strophe, wo Walahfrid das schwerwiegende Wort *passio* benutzt (336). Das einmalige Opfer Christi genügt dem Mönch nicht zu eigenem Heil: Er muss weiter gehen und in Nachfolge der Passion Christi das Kreuz selber tragen. Zugleich aber wird diese spirituelle Nachfolge des Leidens Christi ihm auch die *celeris medella* (336) bieten, womit er das eigene Leiden überwinden kann.

Der Grund seiner Passion wird im übrigen, eigentlich medizinischen Teil der Strophe besprochen: Die Sellerie hilft, den Weg des Urins frei zu machen, die letzten Speiseresten im Magen aufzukochen und Schwindel verschwinden zu lassen (330-335). Wiederum wird es klar, dass die Passion des Mönchs sich im Unterleib vollzieht.

Zuerst soll die geriebene Saat (*trita semina*, 330-331)[369] den Weg für den Urin frei machen und somit die Säuberung der

[368] Die Sellerie ist die 18. Pflanze und Beda *De templo* II (CCSL 119 A) 199 lehrt: *nomen Iesu apud Graecos ab hoc numero incipiat. Prima littera nominis huius apud eos decem secunda octo significat: IH.*

[369] Vgl. die Besprechung der Lilienstrophe: Die Übergang von (*con*)*tundere* zu *terere* zeigt, dass eine neue Phase angebrochen ist. Vgl. Anm. 285.

Gewänder ermöglichen, die am Ende der Schwertlilienstrophe vorausgesagt wurde (227-228).[370] Dazu müssen die quälenden Behinderungen behoben werden (*torquentes urinae frangere tricas*, 331), was seine Erklärung in Job 17:11 findet: *Dies mei transierunt: cogitationes meae dissipatae sunt, torquentes cor meum.* Die letztendliche Läuterung wird also von den *cogitationes dissipatae* behindert: Der Mönch wird nicht mehr von außen bedroht, er steht sich selber im Weg.

Welcher Art Gedanken ihm da widerstreben, zeigt die nächste Heilsverwendung. Im tiefsten Inneren seines Magens irren noch Resten der bei der Mahlzeit genossenen Melone umher (*errantes stomachi penetralibus escas*, 333).[371] Trotz der freiwillig auferlegten Selbstbeherrschung (282), die von der Meditation über die Weisheit Gottes verstärkt wurde (322-323), bleibt die fleischliche Verführung tief im Inneren des Mönches fortwirken. Dann soll der junge Mönch den zarten Spross der Sellerie essen (*ipsum etiam tenero cum germine mansum*, 332), das heißt, noch nicht dem voll erwachsenen Spross Christi nachfolgen (*fecundo germine*, 419), sondern die zarten und äußerlichen Verordnungen des Klosterlebens verwirklichen.[372]

Sind so auch die letzten fleischlichen Gedanken verbannt, könnte da noch ein Schwindel den König des Körpers erschüttern (*corporis hunc regem turbans si nausia vexet*, 334). Hier ist nicht mehr der Magen gemeint[373], sondern das männliche Geschlecht: Dies zielt auf die ganze Askese Walahfrids. Da soll sofort die Sellerie in Wasser und Essig getrunken werden (*mox apium lympha tristique bibatur aceto*, 335). Erst hier erscheint der Essig, der aus dem Sammonicuszitat der Poleistrophe weggelassen wurde (318). In diesem

[370] Hrab. VI, 1 (173 D): *Qui humor [i.e. urina] vulgo lotium dicitur, eo quod lota, i.e. munda vestimenta efficiantur.*

[371] *Escas* nur hier und im V.179.

[372] Greg. *Mor. in Iob* XX 9 (CCSL 143 A) l018-1019: *Qui herbas quoque et arborum cortices mandunt, quia elationis suae obice repulsi, in sacro eloquio magna et intima percipere nequeunt, sed vix in illa quaedam tenera et exteriora cognoscunt.*

[373] Wie bei Ser. Samm. L.M. 300-301: *Qui stomachum regem totius corporis esse / contendunt.*

Zusammenhang bekommt er seine wirkliche Bedeutung als Getränk Christi am Kreuz, d.h. im Augenblick des schlimmsten Leidens.[374] Ist der Mönch bereit, nicht nur sein äußeres Leben zu reinigen, sondern die läuternde Askese auch im eigenen Inneren durchzuführen, so soll er in seiner Nachfolge Christi bis zum Ende gehen.

Auch die BETONIE, das Heilziest, gehört zu den im Altertum und Mittelalter viel verwendeten Heilkräutern. Sie ist Gegenstand einer selbständigen Abhandlung, die dem Leibarzt von Augustus Antonius Musa zugeschrieben wurde.[375] Dieses Traktat hatte Walahfrid vor Augen, als er eine spirituelle Verwendung der Pflanze beschreiben wollte. Wie sonst, so wird auch jetzt der Gedanke der vorigen Strophe fortgesetzt, so dass in der Betonie das Leiden Christi und das der Mönche betrachtet werden soll.

Aus dieser Sicht sind die ersten Verse der Strophe verständlich (337-340): Obwohl die Betonie an fast allen Stellen und überall reichlich zu sammeln ist (*licet collectio cunctis / paene locis superet passim*, 338-339), soll sie dennoch auch im Kloster (*noster / hortus*, 339-340, vgl. 327) nicht fehlen, damit ein kultiviertes Land (*culta terra*, 340) ihr die Sanftheit beibringt (*docet mansuescere*, 340).

Es scheint damit im Grunde nur die Vorschrift der Regula Benedicti illustriert zu werden, wonach der Mönch das, was er braucht, möglichst innerhalb des Klosters finden soll (RB 66.6).[376] Das Ende der Aussage vertieft ihre eigentliche Bedeutung. Denn die *culta terra* ist wiederum eine klare Anspielung auf das Kloster, nicht nur als kultiviertes Land inmitten der (wirtschaftlichen und geistlichen) Wüste, sondern darüberhinaus als Land des (Gottes-)Kultus. Nur dort kann die Milde in der Nachfolge Christi unterrichtet werden, denn nur

[374] Jo. 19:28-30: Das sofort darauf folgende Wort *passio* lässt keinen Zweifel.

[375] Herausgegeben von Ernst HOWALD und Heinrich SIGERIST im *Corpus Medicorum Latinorum* IV, (Leipzig 1927) 3-11.

[376] Vgl. STOFFLER (Anm. 2) 102.

dort wird das kostbare Leiden Christi, das das Leiden eines jeden Menschen, des höchsten und des niedrigsten (*montibus - vallibus imis*, 337) ist, erträglich im gemeinsamen Gottesdienst.

Kostbar ist die Betonie wie der Polei (*pretiosa*, 338; vgl. 306), denn so wie Christus dort erschien in seiner göttlichen Weisheit, so erscheint er jetzt in seinem menschlichen Leiden. Deshalb kommt ihm "der generelle Name des Lobs" (*generali nomine laudis*, 341) zu, denn nur ihm, der Fleisch gewordenen und leidenden göttlichen Weisheit, gilt das *Alleluia*[377], da er die Menschen erlöst hat. Dem hat Walahfrids Muse nichts hinzuzufügen[378], denn das *Alleluia* ist universell und himmlischen Ursprungs.[379]

Daraufhin stellt Walahfrid bei der Verwendung der Pflanze zweimal zwei Gebrauchsweisen einander gegenüber (345-349). In der ersten Gegenüberstellung (345-346) werden drei Gegensätze benutzt: Die Betonie wird grün oder getrocknet verwendet (*viridem - siccatam*), gepflückt oder aufgeborgen (*carpere - deponere*), zum eigenen Gebrauch benutzt oder bewahrt für "den langsamen Winter" (*tuos in usus - hiemi pigrae*), das heißt im letzten Fall für *totius anni venter et ampliflui consumptrix saeva laboris* (19-20) oder auch für den Winter als Ende des sterblichen Lebens.[380] Dadurch wird es klar, dass hier die Jugend (*viridem*) auf das Alter (*siccatam*) trifft[381]: Nur die

[377] Cassiodorus *Exp. psalm.* CX (CCSL 98) 1014: *Alleluia. Quamvis hoc NOMEN LAUDIS GENERALE esse videatur.*

[378] Ein typisches Beispiel der sanften Ironie Walahfrids der Antike gegenüber: Denn nicht nur seine persönliche Muse bleibt hier ohnmächtig, sondern auch die medizinische Wissenschaft in der Person des Antonius Musa, dessen Traktat Walahfrid benützt hat.

[379] Hrab. V, 9 (129 D): *Alleluia duorum verborum interpretatio, hoc est laus Dei ... Tanto enim sacra sunt nomina ut etiam Iohannes in Apocalypsi sua referat se Spiritu revelante vidisse et audisse vocem coelestis exercitus, tanquam vocem aquarum multarum et tonitruum validorum dicentium amen et alleluia, ac per hoc sic oportet in terris utraque dici, sicut in coelo resonat.*

[380] Hrab. X, 11 (303 D). Vgl. auch die wörtliche Verbindung mit dem erstickenden *cespite pigro* im V.69.

[381] Vgl. V.137-139 und 244, wo das Austrocknen der Kürbisse gleichfalls mit der Reifezeit der Jungen im Kloster in Beziehung gebracht wurde.

Jugend kann den Leib, den Träger des Leidens, noch zum eigenen Nutzen pflegen[382], das Alter kann nur versuchen, ihn auf den Tod vorzubereiten.[383]

Beim zweiten Kontrast stehen die *turbida pocula* den *defaecata dona* gegenüber (347-349), d.h. die Becher mit trübem Wein[384] dem gesäuberten unverschnittenen Wein gegenüber (vgl. die *incorrupta* DONA *Liei*, 151). Die ersten kitzeln die Saumen der Mönche wie die Melone es in der Welt tat (*oblectant*, 347 + 178). Denn es handelt sich hier um das Leiden Christi, "das berauscht, damit der Geist geheilt wird".[385] Daneben gibt es jedoch auch den vom Bodensatz gereinigten Wein, den Wein also, aus dem jegliche Furcht vor dem Urteil entfernt worden ist[386], damit nur noch der reine Wein Christi übrigbleibt und nur noch das Leiden Christi im eigenen Leben zentral steht, ohne von persönlichen Ängsten oder Unzulänglichkeiten getrübt zu werden. Dieses kann aber nur nach langer Arbeit (*longo labore*, 348-349) auf der *culta terra* des Klosters erreicht werden.

Wie sie auch genossen wird[387], die Betonie wird immer als Bild der leidenden Menschlichkeit Christi mit ihrer Tugend genügen, ob nun der junge Mönch (*viridem*) versucht das eigene Leben (*tuos in usus*) zu gestalten, oder ob der Ältere (*siccatam*) sich auf den Tod (*hiemi pigrae*) vorbereitet. Das gilt auch für den Mönch, der sich im Rausch der Leidensimitation (*turbida pocula*) die strengste Askese auferlegt hat, oder der sich selbst

[382] Die spirituelle Bedeutung von *usus* geht aus V.145 hervor, wo es heisst, dass die Kürbisse zur Aufbewahrung des wahren Weins Christi verwendet wurden. Für die spirituelle Bedeutung von *carpere*, vgl. V.326 und 417.

[383] Für das *deponere* vgl. V.324: *vela deponere*. Übrigens stimmt *coneris* hier überein mit *conantes* im V.438, wo die spielenden Knaben die zu grossen Körper in den Händen zu halten versuchen, was wiederum eine Anspielung auf Walahfrids dichterische Absicht ist.

[384] Isid. *Etym.* XX.3.6: *Turbidum terra commixtum quod est faece.*

[385] Hrab. XXII, 4 (599 C): *Poculum enim mystice significat calicem sanguinis Domini, quod sic inebriat, ut mentem sanet.*

[386] Hrab. XX, 2 (596 D): *Fex enim ultimum iudicium significat.*

[387] Bisher wurden nur der Polei und die Betonie *herbae* genannt (305 und 349), d.h. nur die Pflanze die als Sinnbilder Christi zu verstehen sind, da ja *herbae aeterna paradisi viriditas et sanctarum animarum pascua* sind (Hrab. XIX, 8; 529 B) und also nur auf Christus bezogen werden können.

übersteigt (*longo labore*) und nur noch im Anblick des verherrlichten Christus (*defaecata dona*) verweilt.

Manche haben denn auch soviel Vertrauen in die Wirkung der Betonie gegen das ganze, ihren Leib bedrohende Unrecht, dass sie tagtäglich aus dieser herben Spezies der seelischen Medizin zu schöpfen pflegen.[388] Hier handelt es sich nicht mehr um eine Meinung, die Walahfrid wohl oder nicht teilen würde, sondern um eine Erkenntnis, die allen Mitgliedern der Klostergemeinschaft zu eigen ist (*novimus*, 351).[389]

Noch immer ist die Aufmerksamkeit Walahfrids, wie schon in der Selleriestrophe, auf die innere Gefährdung des Körpers gerichtet. Zugleich spielt er hier klar auf das zum innersten Herzen durchdringende Todesgift der Schlange in der Lilienstrophe an (*interius*, 352, neben *ad intima corda*, 255-256). Die Betonie und somit das leiden Christi gibt dem Mönch die eigenen Kräfte (*muniri viribus eius*, 352) um sich völlig gegen diese Gefahr zu wappnen. Denn der Gläubige wird dank der Kraft von Glaube, Liebe und Hoffnung unbesiegbar.[390] Deshalb wird auch diese Pflanze wie die Säfte der Lilie mit dem Falerner (257), geschöpft (*haurire*, 253): Beides bekämpft die Schlange, beides versinnbildlicht Christus in seiner Keuschheit und seinem erlösenden Leiden.

Dennoch spricht der Dichter von einer herben Sorte der Medizin (*acre genus*, 354), so wie er von einer herben Weinsorte in der Melonenstrophe redete (154). Die Herbkeit hat aber

[388] V.350-354: *Quam quosdam pendere tanti / novimus, ut contra totam quae iniuria corpus / impetit interius, muniri viribus eius / sese posse rati, soleant haurire diebus / continuis hoc acre genus medicaminis almi.*

[389] Offenbar gibt es auch in dieser Hinsicht für Walahfrid eine Bedeutungssteigerung von *locuntur* (211) für eine Aussage, woran er nicht glaubt (die Verwendung des Fenchels gegen *umbra oculorum*, d.h. des fleischlichen Nachwuchses gegen den Tod), über *fertur* (213, 265, 303) und *putare* (232, 278, 288, 328) für Aussagen, deren Wahrheitsgehalt er nicht aus eigener Erfahrung kennt (meistens Anspielungen auf weltliche Wahrheiten), zum eher biblischen *dicere* (89, 332, 369, 401, 402, 404, 425) für die Glaubensaussagen. Das *novimus* bezeichnet hier also den Übergang von *fertur* und *putare* (die unvollkommene *sapientia mundi*) zu *dicere* (die Wahrheit der Schrift und des Glaubens).

[390] Hrab. XIV, 1 (584 C).

inzwischen eine Inversion erfahren: Sie wurde vom Wermut (181 und 187), vom Andorn (198) und von der Sellerie (329) geläutert, blieb herb, wurde aber heilsam. Jetzt handelt es sich um eine Medizin der Seele (*genus medicaminis almi*, 354), die im Gedicht nur ab dieser Stelle möglich ist und zuletzt in den Schlusswörtern des Gedichts, dem Gebet zum *spiritus almus* (444), gipfeln wird. Denn das körperliche Leiden bleibt *acer*. Es ist aber vom Christi Kreuzestod geheiligt geworden.

Erst jetzt, ganz am Ende der Strophe, nennt Walahfrid die medizinische Wirkung der Betonie (355-358). Dabei beschränkt er sich auf nur eine der 47 Verwendungen des Ps.-Musa, namentlich auf die erste, bei Hauptwunden, die er teilweise fast buchstäblich zitiert.[391] Auch hier aber sind die Unterschiede wichtiger als die Übereinstimmungen. So benützt Walahfrid die vielen geriebenen Hülsen der heiligen Betonie (*crebra terens ... sacrae tegmina vettonicae*, 356-357), wo Ps.-Musa nur empfehlt, die ganze Pflanze zu stoßen (*Herba vettonica contusa*). Die Phase des (*con*)*tundere* ist jedoch für die Mönche schon fast abgeschlossen[392]: Die Aufmerksamkeit gilt jetzt dem *terere*, den *contritis testiculis* Hrabans.[393]

Überdies beschreibt Walahfrid die Art der Wunde am Haupt viel ausführlicher als Ps.-Musa. Er sagt, das Haupt sei durch eine feindliche Verletzung gebrochen (*infesto vulnere fractum*, 355) und eitere (*tabuerit*, 356). *Tabes* aber gehört zum toten Körper[394] und diesen zu heilen braucht man eine überaus höhere Kraft als Ps.-Musa seiner Pflanze zuschreibt.[395]

[391] Ps.-Musa *De herba vettonicae* I. Ad capitis fracturam: *HERBA VETTONICA contusa et super capitis ictum INPOSITA VULNUS mira celeritate glutinatum sanabit.* (CML IV, [Anm. 253] 4). Vgl. dazu Walahfrid: *Praeterea caput infesto si VULNERE fractum / tabuerit, tum crebra terens IMPONITO sacrae / TEGMINA VETTONICAE, statim MIRABERE vires / illius, in solidum fuerit dum clausa cicatrix.* (355-358).

[392] Vgl. die Lilien- und Selleriestrophen.

[393] Hrab. VI, 1 (168 C). Vgl. Anm. 281.

[394] Isid. *Etym.* IV.8.22: *Sanies autem et tabes sibi differunt. Fluere enim sanie vivorum est, tabe mortuorum.* Vgl. auch Isid. De diff. verb. 234.

[395] *Eius potestas tantam habere fertur utilitatem, ut ossa quoque fracta vi sua extrahat.* (Ps.-Musa [Anm. 391] 4).

Der Schlüssel bietet das Servius-Kommentar zu Aen. II 529[396], wo Walahfrid der Kombination *infesto vulnere* begegnet ist: *bonum schema: 'vulnus' pro 'tela'*. Eine feindliche Waffe hat dem Kopf einen Bruch zugefügt, worauf die *tabes* freikam. Wenn man das Haupt in der spirituellen Bedeutung Hrabans als Christus, *qui est caput corporis Ecclesiae*[397], deutet, ruft der ganze Vers auf einmal die Szene am Kreuz ins Gedächtnis (Jo. 19:31-37), wo die Soldaten, statt die Beine Christi zu brechen (*fractum*), seine Lende durchstochen haben (*infesto vulnere*), woraus Blut und Wasser floss (*tabuerit*).

Nur in dieser Wunde liegt der Weg zum wahren Leben, da Blut und Wasser die Sakramente der Kirche gestalten: *Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum, aqua illa salutare temperat poculum: haec et lavacrum praestat et potum.*[398] Aus dieser Wunde Christi ging also die Kirche hervor, wie vorher Eva aus der Lende Adams.[399] Und genau so wie Gott es mit dem ersten Menschen machte, soll auch der Mönch in der Nachfolge Christi die eigene Lende öffnen, damit er in sich das Schwächere, Weibliche, vom Stärkeren, Männlichen, zu unterscheiden weiß.[400]

Um diese Wunde der Selbsterkenntnis zu heilen, sollen die vielen Hülsen der heiligen Betonie, des heiligen Körpers Christi oder der Kirche, gerieben und aufgelegt werden (*tum crebra*

[396] *Illum ardens infesto vulnere Pyrrhus / insequitur.* (Aen. II, 529-530).

[397] Hrab. VI, I (144 B).

[398] Hrab. XX, 8 (539 D).

[399] Hrab. VI, 1 (165 B): *Unde est illud, quod Conditor noster dormienti Adae de latere sumpta una costa condidit mulierem, cum mystice praefigurabat Ecclesiam de latere Christi in cruce per mortem sopiti sacramenta salutis esse exitura videlicet sanguinem et aquam, de quibus sponsa illi conderetur Ecclesia.*

[400] Hrab. VI, 1 (165 C): *Tropologice vero sciendum est, quia nequaquam culmen contemplationis attingimus, si non ab exterioris curae oppressione cessamus, nequaquam nosmetipsos intuemur, ut sciamus aliud in nobis esse rationale, quod regit, aliud animale, quod regitur: nisi ad secretum silentii recurrentes ab omni exterius perturbatione sapiamur. Quod silentium nostrum bene Adam dormiens figuravit, de cuius mox latere mulier processit, quia quisquis ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus mentis oculos claudit: et tunc in se ipso vel quae praeesse viriliter debeant vel quae subesse possint, infirma distinguit, ut aliud in ipso sit, quod regere valeat tamquam vir, aliud tamquam femina quod regatur.*

terens imponito sacrae / tegmina vettonicae, 356-357).[401] Die vielen Schutzschilde der Kirche liegen in ihren vielen Tugenden.[402] Nicht nur werden der Schmerz und die Reue der Selbsterkenntnis von den Tugenden gelindert[403], sondern jede schon längst geschlossene Narbe wird ohne weitere Gefahr geheilt werden (*in solidum fuerit dum clausa cicatrix*, 358).[404] Die Nachfolge des Leidens Christi soll also zur tiefsten Selbsterkenntnis führen, damit Reue und Schmerz den Mönch zu größerer Tugendhaftigkeit bringen und er im Glauben an, in der Liebe zu, und in der Hoffnung auf Christus über die eigenen Unvollkommenheiten erhoben wird.

Jetzt gibt es im Klosterhain (*Hic*, 359) auch Platz für das nächste Kraut, dessen Namen Walahfrid wiederum ganz bewusst ausgewählt hat. Es handelt sich um die SARCOCOLA, eine griechische Bezeichnung für den Odermennig.[405] Auch hier gibt die eigensinnige Wahl des Pflanzennamens die tiefere Leseschicht an: *Sarcocolam* sei in *sarco* und *colam* zu unterscheiden, gewissermaßen als Gegensatz zum *sarcophagus* Hrabans: *Sarcophagus graecum est, eo quod ibi corpora consumantur: sarx enim graece caro, phagein comedere dicitur.*[406] Die Pflanze Walahfrids verdanke ihren Namen also *eo quod ibi corpora coluntur* – und die neue Strophe wird vom *cultus carnis*

[401] Vgl. Hrab. VI, I (168 C): *Contritis testiculis est, qui ... conteret ... SIGNA, PER QUAE VIR POSSIT AGNOSCI.*

[402] Hrab. XXI, 15 (570 C): *Vestimentum est Ecclesiae fides, sive virtutis varietas, vel nationum diversitas.*

[403] Fides, spes und caritas: vielleicht schon genannt in den *defaecata dona* (248-249), *viridem* (345) und *turbida pocula* (347)?

[404] Cassiodorus *Exp. Psalm.* 37:6 (CCSL 97) 346: *Cicatrices enim sunt praecedentium vulnerum sanata vestigia quas constat affligere, quando eas contigerit ad transacta pericula remeare. Cicatrix vero dicta est ab eo quod in se caecum vulnus ostendat* [vgl. V.255]. *Frequenter ergo vulneribus tabificatum corpus ostenditur, ut superstes ille sui paene talia pertulerit, qualia solent exanimata cadavera sustinere.*

[405] Ps.-Apuleius *Herbarius* XXI. *Herba Agrimonia* (Anm. 253) 74: *A graecis dicitur argimoniam arsena, alii SARCO-COLLA, Itali argimonia.* Als solcher selten in der antiken medizinischen Literatur.

[406] Hrab. XIV, 28 (408 C).

reden, was nach der Betonie nur den *cultus carnis Christi* bedeuten kann.

Langsam wird der Kreis geschlossen: War das Fleisch am Anfang des Gedichtes Ursache der Verführung und des spirituellen Todes, so wird es jetzt im Kloster nach einer langen und mühsamen Reinigung sogar zum Gegenstand einer sorgenden Verehrung. Denn: *Notandum autem, quod non carnem dicit inimicam, sed sapientiam carnis, i.e. non substantiam, sed actus aut cogitationem sive asseverationem, quae nascitur de errore.*[407]

Kennzeichnend für diese Verehrung des Leibes ist, dass sie überall auf den Feldern zu finden ist (*campos quae plurima passim / vestit*, 359-360), im Schatten der Wälder geboren wird (*effetis silvarum inventa sub umbris / nascitur*, 360-361) und sich in schönen Reihen trennen lässt (*ordinibus facile est discernere pulchris*, 361). Anlässlich des Psalmverses 95:12 *Gaudebunt campi et omnia quae in eis sunt*, sagt Hraban: *Campos ergo dicit [Psalmista] viros iustitiae laude pollentes, non superbia tumidos, non asperos iracundia sed mansueta lenitate planissimos*[408], während er über die *umbrae silvarum* (360) sagt: *Silvae autem ... sacram Scripturam allegoricis testimoniis obumbratam.*[409] Nur im Kloster aber leben Männer, deren Leben von der Bibel überschattet ist und die auf einer solcherart kultivierten Erde die Sanftmut gelernt haben, wie die Betonie sie zeigte (340). Und nur innerhalb der disziplinierten Klosterreihen (*ordinibus pulchris*, 361) ist die geistlich schön geordnete Liebe des Fleisches möglich.

In der Medizin wird die Sarcocola vorwiegend gegen Bauchschmerzen verwendet (*trita domat ventris praedirum et pota dolorem*, 363). Seit dem *Costus* hat Walahfrid sich nicht mehr um den Bauch gekümmert: Seine Sorgen galten vorläufig eher dem Magen, der Selbstbeherrschung, die entwickelt und gepflegt wurde (282 und 318), damit die letzten Reste der fleischlichen Begierden aufgeräumt würden (333). Dennoch

[407] Hrab. VI, 1 (142 D).
[408] Hrab. XIII, 4 (366 C).
[409] Hrab. XIX, 5 (510 A).

hatte der *Costus* damals auch den Bauch "hervorgerufen" (*stomachique moras ventremque salubri provocat auxilio*, 282-283). Die Reinigung des Magens hat offenbar einen furchtbaren Schmerz verursacht (*praedirum dolorem*), der jetzt von der geistlichen Liebe des Fleisches gelindert (*domat*) werden soll.

Diese Heilung des Bauchs wird sofort deutlich, wenn man überlegt, dass im Bauch u.a. die seelischen Zuneigungen lokalisiert sind.[410] Nachdem die fleischlichen Begierden der jungen Mönche im Magen überwunden sind, soll in ihnen eine seelische Liebe geweckt werden, damit keine innerliche Leere entsteht. Dazu wird der spirituelle *cultus carnis*, die *sarcocola* (*haec*, 362), gerieben (*trita*, 363) und getrunken (*pota*, 363), d.h. die Liebe des Fleisches wird vom Irdischen, 'Weiblichen' befreit[411] und nachher in der Gnade des Heiligen Geistes geheiligt. Kurz: Der Liebe der Mönche, die sich früher dem weiblichen Körper zuwandte, soll sich jetzt vollständig dem Leibe Christi widmen.

Dennoch kann ein feindliches Messer (*calybs infensus*, 364) uns vielleicht (*forte*, 364) an den Gliedern verletzen (*vulnera membris / indiderit nostris*, 364-365), genau so wie dieselbe Waffe früher das Eingeweide der Melone durchbohrte (173). Auch strengste Askese und Lenkung der Gefühle auf Christus werden nicht immer verhindern können, dass der Leib sich meldet. Da wird den Mönchen befohlen (*iubemur*, 365)[412], die Hilfe der Sarcocola ein zu rufen (*huius temptare / auxilium*, 365-366) und auf die offene Wunde die gestoßenen Sprosse zu legen (*partique imponere tunsa patenti / germina*, 366-367), damit sie reife Kraft erwerben (*maturum nacturi hac arte vigorem*, 367).

Merkwürdig ist, dass Walahfrid hier wiederum vom Stoben redet (*tunsa germina*), obwohl er die Phase der *tusi testiculi* schon hinter sich gelassen hatte.[413] Die Erklärung liefern die *germina*,

[410] Hrab. VI, 1 (168 D).

[411] Vgl. die Wunde Christi und die Unterscheidung zwischen Männlichem und Weiblichem in der Betoniestrophe, V.355-356.

[412] *Iubere* wird nur hier benützt, was die Dringlichkeit der Behandlung noch betont. Übrigens schliebt Walahfrid sichselber dabei ein!

[413] Hrab. VI, I (168 C); vgl. Anm. 285.

die hier im Plural stehen genau wie in der Einleitung, wo sie in ihrer zärtlichen Jugend die ganze *areola* bedeckten: *germinibus vestitur tota tenellis areola* (62). Offenbar handelt es sich dabei stets um die jungen Mönche, die in der Einleitung das Kloster mit ihrer Hoffnung füllten[414] und jetzt den älteren Mönchen zur Heilung ihrer letzten leiblichen Unvollkommenheit dienen. Deshalb der augenscheinliche Rückgriff auf *tundere*: Unentbehrlich für das weitere Wachstum der älteren Mönche ist jetzt die Betreuung und Erziehung der Jüngeren[415], deren anfängliche Bestrebungen zur Läuterung (*tunsa*) eine labende Ablenkung von den Schmerzen der eigenen innerlichen Reinigung (*parti patenti*) bieten. Nur diese Kunst der Pflege von Jüngeren (*hac arte*), die die Kunst Paestums (2) und die des *magister stabuli* (38)[416] ist, kann den Mönchen reife Kraft (*maturum vigorem*) verleihen.

Dennoch soll beißender Essig im Umschlag hinzugefügt werden (*mordens cataplasmati acetum*, 368). Walahfrid erinnert damit an den Andorn (*mordeat*, 199) und an die Sellerie (*aceto*, 335), denn die Begleitung der Jüngeren soll den Mönch nicht von der eigenen Nachfolge Christi abhalten. Nur wenn ihm wie zuvor das Leiden Christi am wichtigsten bleibt, so wie die Selleriestrophe dies unterrichtet hat, und er wie in der Andornstrophe seine priesterliche Keuschheit bewahrt, kann er die heilsame Wirkung des Umschlags erfahren.[417]

Ganz nahe (*haud procul*, 369) bei der *Sarcocola* steht die Pflanze, die AMBROSIA genannt wird (369-370) und mit der Schafgarbe[418] oder mit der Hauswurz[419] zu identifizieren sei. Wichtiger als die genaue botanische Identifikation ist die Bedeutung, die Walahfrid diesem Namen beimisst. Denn

[414] Hrab. XIX 9 (531 A) für die Gleichsetzung *Areola* – *Maria* im Hohenlied, d.h. *Areola* - *Ecclesia*.

[415] Überdies gilt *Carnes Christi infirmi in Ecclesia* [*sunt*] (Hrab. I, 2; 22 D).

[416] Ein *Magister* ist auch Hraban für Walahfrid: Carmen IX.

[417] Nach Is. 38:21: *Et iussit Isaias ut tollerent massam de ficis, et cataplasmarent super vulnus, et sanaretur.*

[418] Ps.-Apuleius *Herbarius* LXXXIX *Herba Millefolium* 159. Stoffler (Anm. 2) 108-113 gibt die möglichen Identifizierungen der *Ambrosia*.

[419] Ps.-Apuleius CXXIV *Herba sempervivum* 210.

Ambrosia ist schon seit dem Altertum bekannt als *cibus deorum, nam nectar potant.*[420]

Darauf spielt Walahfrid an, wenn er von ihrer viel gefeierten Erwähnung in den alten Büchern spricht (*cuius in antiquis celeberrima mentio libris / fit*, 371).[421] Neben der antiken *Ambrosia* gibt es jetzt jedoch vor allem die vom Volk so benannte (*vulgo quam dicere mos est*, 369).[422] Wenn dies auch vielleicht nicht mit Rechten geschieht, so wird es dennoch von der Tradition gerechtfertigt.[423] Somit könnte mit der christlichen Ambrosia ebenfalls der *panis angelorum* gemeint sein, d.h. der Körper Christi.[424]

Jetzt bekommen die Verse ihren Sinn: *Ambrosia* wird der Körper Christi genannt, der vom Priester am Altar während der Messe und zur Ehre Christi (*laudata*) vor dem Volk (*vulgo*) erhoben wird (*erigitur*). Die Gleichstellung mit der heidnischen *Ambrosia* findet nicht statt: Wie ruhmvoll und voller Weisheit die Bücher der Alten auch sind, ihnen fehlt doch die christliche Erlösung.

Die letzten Verse der Strophe führen das Bild der Eucharistie weiter fort. Die *Ambrosia* wird von den Ärzten in ihrer Kunst überaus geehrt: *Medici tamen arte suapte / hanc utcumque colunt* (372-373). Damit spielt Walahfrid buchstäblich auf die *Sarcocola* an, denn auch das *ambrosiam colere* bezieht sich jetzt auf den *cultus carnis*, aber im spezifischen Sinne der Messe. Zugleich erinnert die Kunst der Ärzte an die der älteren Mönche

[420] Servius ad Aen. XII 419.

[421] Für die Bedeutung des heidnischen Altertums in diesem Gedicht, vgl. auch V.16: *quaesita libris nec lectio priscis* und die vielen Anspielungen auf Vergil im ersten weltlichen Teil des Katalogs.

[422] Womit Walahfrid auf die zweite Quelle seines Gedichtes anspielt, die *opinio famae vulgaris* (15-16), nur dass er hier wiederum das eher biblische *dicere* benützt, vgl. Anm. 389.

[423] Isid. *Etym.* V.3.2: *Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta.*

[424] Hrab. XXII, 1 (590 B): [*Panem*] *Christum significat, vel sermonem eius. Unde ipse sit in Evangelio: 'Ego sum panis vivus qui de coelo descendi. Et idem: Panem quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Vgl. Jo. 6:33: *Panis enim Dei est, qui de coelo descendit, et dat vitam mundo.* Und 6:35: *Ego sum panis*

(367), an die des *magister stabuli* (38) und an die Rosenkunst Paestums (2). Unter den *medici* sollen also die klösterlichen Erzieher der jungen Mönche verstanden werden, bei deren Betreuung der *cultus carnis Christi* im Mittelpunkt stehen soll.

Die zweite Handlung der Eucharistie schliebt die Strophe ab: der selige Trunk (*quantum potus ingesserit almi*, 374; vgl. 354 und 444). Dieser zehrt soviel Blut weg, als getrunken wird.[425] Die eigentümliche Anwendung[426] wird jetzt deutlich: Denn neben dem Körper Christi gehört sein Blut, das in der Messe als eine Gnade des Heiligen Geistes getrunken wird (*potus almus*, 374)[427], zur Eucharistie. Das menschliche Blut (*sanguis*, 373) wurde schon mit den Trieben der Jugend verbunden[428], die der Kerbel zu hemmen wusste (243-244). Erschien die leibliche Gefährdung noch in der *Sarcocola*strophe, so werden jetzt auch die letzten Schwächen des Älteren in der heiligen Zeremonie der Messe vom Heiligen Geist weggenommen.

Es könnte der Eindruck entstehen, das Gedicht habe jetzt, mit der Eucharistiefeier, in der die ganze christliche Gemeinschaft in Christus vereinigt ist, seinen Höhepunkt erreicht. Walahfrid fährt aber fort: Auch die Katzenminze wird in der Gruppe der Kräuter erwähnt. NEPETA gesellt sich damit zur Poleiminze und zur Betonie, die bisher als einzige Kräuter *herbae* genannt wurden (305 und 309).[429] Deshalb können auch nur sie mit der *mater herbarum* der Wermutstrophe (182) verbunden werden. Diese Bezeichnung wies auf die *Artemisia*, die der göttlichen Jungfrau gewidmete Pflanze, womit Walahfrid auf Maria und die Kirche anspielen wollte.

[425] V.373-374: *tantum quae sanguinis hausta / absumit, quantum potus ingesserit almi.*

[426] Vgl. STOFFLER (Anm. 2) 111: "Eigentumliche, bisher wohl noch nicht verstandene Anwendungen der Ambrosia bezüglich des Blutes schließen die Strophe ab. Die Schafgarbe soll bekanntlich Blutungen stillen."

[427] Hrab. XXII, 2 (594 D): *Potus vero aliquando significat gratiam Spiritus sancti.*

[428] Hrab. XVIII, 5 (501 B): *Ex sanguine autem et felle acutae passiones nascuntur.*

[429] Für eine zahlenmässige Analyse dieser Strophe, verweise ich auf meinen Aufsatz in *The Journal of Medieval Latin* (Anm. 17).

Jetzt handelt es sich um die Zahl ihrer Kinder (*herbarum in numero*, 375). Walahfrid hat aber bisher nur über drei *herbae* gesprochen, von denen zwei als eine Figuration Christi verstanden wurden. Offenbar gestaltet sich in der Gesamtzahl der drei Kräuter Polei, Betonie und *Nepeta* ein Bild der göttlichen Trinität: Bei dem Polei erscheint die göttliche Weisheit in dem Sohn, dem Richter am Urteilstag, dem *virtus* und *ratio* des *magnus tonans* (308); in der Betonie offenbart sich das erlösende Leiden des Menschensohns, des *caput Ecclesiae* (355).[430] Dann könnte die *Nepeta* nur den Geist versinnbildlichen, und ihre Eigenschaften sollen aus dieser Sicht verstanden werden.

Ehe Walahfrid die Eigenschaften der Pflanze besingt, betont er, dass die *herbae* nur im *hortulus* in immer neuem Nachwuchs geschaffen werden (*quas hortulus ille recenti / semper prole creat*, 375-376). Deutlich ruft er damit die Definition Hrabans auf: *Hortus nominatur quod semper ibi aliquid oriatur*[431], nur dass in seinem Hortulus[432] die Pflanzen nicht geboren, sondern geschaffen werden: *creavit*.

Was Walahfrid darunter verstehen möchte, verdeutlicht die weitere Auslegung Hrabans: *Hortus enim sanctam significat Ecclesiam, in qua variae species virtutum gignuntur*[433]: Die Heilkräuter der Kirche werden vom Geist gestaltet (vgl. 126 und 130 und 145) und die Kinder der Kirche sind die Schöpfungen der göttlichen Weisheit im Leibe Christi. In dieser Hinsicht nähert der Hortulus sich der Salbeistrophe (*perpetuo viridi iuventa*, 79). Dort war ein hofnungsvoller, aber zugleich gefährlicher denn fleischlicher Nachwuchs (*viridis* und *saeva* !) gemeint. Jetzt handelt es sich um den immer neuen Sohn (*recenti semper prole*, 375-376), den aus dem Tode des jungen

[430] Hrab. I, 2 (21 C).

[431] Hrab. XIX, 9 (530 C).

[432] Die Benennung wird nur hier benützt und scheint in gewisser Hinsicht die *areola* der Einleitungsverse wieder aufzunehmen (47 und 63), die jetzt zu einem *hortus* umgestaltet worden ist. Zugleich erinnert sie auch an den *hortulus*, in dem Augustinus sich endgültig bekehrte, als er Kinder in ihrem Spiel, *'tolle, lege: tolle, lege'* rufen hörte (*Confess.* VI, 12 und 8 für den *hortulus*).

hervorgegangenen Hyazinth (*recens yacincthus*, 222), womit Walahfrid schon in der Schwertlilienstrophe auf die geistliche Auferstehung hindeutete.

Wie der Hyazinth "ausging" (*exiit*, 223), so geht auch jetzt das Reis der Nepeta aus (*exit*, 376) und tut dies nicht träger (*non segnior*, 376) als die anderen Herbae. Damit ist die erste Charakteristik des Heiligen Geistes erwähnt, der nicht hinter den anderen göttlichen Personen der Trinität zurücksteht, sondern ihnen in allem gleich kommt.[434] Ihm eigen ist jedoch, dass er nicht geboren ist wie der Sohn, sondern aus beiden hervorgeht: *procedit*[435], was völlig mit dem *exire* Walahfrids übereinstimmt.

Darin ähnelt die Nepeta mit ihren Blättern der Brennnessel (*urticam foliis simulantibus*, 377). Denn auch diese wurde spontan wiedergeboren (*sponte renascentum urticarum*, 43) und brachte so die Areola in Gefahr, denn sie versinnbildlicht ja die *prurigo luxuriae*.[436] Jetzt aber ist ihre Gefahr vorüber: Die Wollust ist völlig vom spirituellen Leben der Mönche besiegt worden und die Brennessel ist zur Katzenminze geworden. Oder wie Jesaias es sagt: *Pro saliunca ascendet abies et pro urtica crescet myrtus* (55:13). Denn unter dem Einfluss des Geistes kann ja nur geschehen, *quod mala vertantur in bona, et pro vitiis nascantur virtutes, i.e. pro iniquitate iustitia, pro temeritate fortitudo, pro luxuria temperantia, pro stultitia prudentia.*[437]

Aus dem Niedrigen entspross das Hohe (*alto vertice*, 377-378) und aus dem Wertlosen das Herrliche (*praegratum odorem*, 378), das allenthalben verschenkt wird (*late largitus*, 378). Dieser Vers ist im Ganzen basiert auf dem Kommentar des Hieronymus: Denn die Höhe der Nepeta ist wie die der Pinie[438], ihr Duft wie

[433] Hrab. XIX, 9 (530 C).

[434] Da er *coaeternus et consubstantialis* ist, vgl. Hrab. I, 3 (23 D).

[435] Vgl. das Glaubensbekenntnis und Hrab. I, 3 (23 B + 24 B).

[436] Hrab. XIX, 6 (522 A).

[437] Hier. *In Esai.* XV 55:13 (CCSL 73 A) 628, wo er neben *abies* und *myrtus* auch den *cyparissus* nennt.

[438] Hrab. XIX, 6 (516 D): *Abies dicta, quod prae ceteris arboribus longe eat et in excelsum promineat.*

der von Zypresse und Myrte.[439] *Quando autem in toto orbe* (cf. *late*) *evangelium praedicavit* (cf. *largitus*) *et dicere poterat: 'Christi bonus odor sumus'* (cf. *praegratum*), *recte cyparissus appellatur et myrtus*, sagt Hieronymus denn auch über Paulus, der auch einmal eine Brennnessel war: *Paulus quoque persecutor Ecclesiae ... urtica erat.*[440]

Anschließend beschreibt Walahfrid die Wirkung der Pflanze. Zunächst betont er nochmals, die Nepeta sei nicht die letzte der *Herbae* (*non extrema alias inter herbas*, 380).[441] Sie half bei den vielen Sorgen der einstigen Krankheiten, wie Walahfrid in ausgewogener Wortordnung sagt: *variis olim morborum accommoda curis* (379). Es handelt sich nicht mehr um Krankheiten: Sie waren es einst (78), jetzt aber haben sie ihre tödliche Kraft verloren.[442] Es bleiben nur die verschiedenen Sorgen übrig, die von der Nepeta, d. h. vom Heiligen Geist besänftigt werden (*accommoda*): Denn der Heilige Geist ist ja der Paraclitus oder Tröster, *pro eo quod consolationem praestat animis qui gaudium temporale amittunt.*[443]

Bei der eigentlichen heilsamen Wirkung der Nepeta handelt es sich um eine vollständige *reparatio* (384): Die Wunden des Fleisches (*vulnera carnis*, 382), die Zeichen der neuen Narben (*cicatricum ... signa novarum*, 383) werden völlig geheilt, oder buchstäblich: "im alten Glanz wiederhergestellt" (*prisco et reparare nitori*, 384) und die Haare wieder "zurückgerufen" (*revocare pilos*, 385). Eine solche *reparatio* wurde als wichtiges Ziel von Walahfrid anerkannt: Im Hortulus wollte er die Samen mit zahlreicher Frucht wiederherstellen (*reparans numeroso semina fructu*, 72), während der Kerbel, die erste Pflanze im spirituellen Teil des Katalogs, das ganze Jahr wiederherzustellen war (*toto reparabilis anno*, 241).

[439] Hier. *In Esai.* XV 55: 13 (CCSL 73 A) 628: *myrtus, odoris optimi* und Hrab. XIX, 6 (517 D): *Antiqui cypressi ramos prope rogum constituere solebant, ut odorem cadaverum, dum urerentur, opprimerent iucunditate odoris sui.*

[440] Hier. *In Esai.* XV 55: 13 (CCSL 73 A) 628.

[441] Das Wort *Herba* bildet Anfang und Abschluss dieser Strophenhälfte.

[442] Hrab. XVIII, 5 (500 D): *Morbi generali vocabulo omnes passiones corporis continentur: quod inde veteres morbum nominaverunt, ut ipsa appellatione mortis vim, quae ex eo nascitur, demonstrarent.*

[443] Hrab. I, 3 (24 C).

Die Art dieser *reparatio* wird hier umschrieben: Das Fleisch soll in seinem alten Glanz (*prisco nitori*) wiederhergestellt werden, im gleichen Glanz, den der Frühling den hinwelkenden Feldern wiedergab (24) oder den die Weiße der Lilie versinnbildlichte (250). Damit stellt die Nepeta sich auf die Seite der Schwertlilie, die auch zur Herstellung hell-weißer Gewänder (227), zur Transfiguration des Körpers benutzt wurde.

Die Heilung des Fleisches, die am Ende der Betoniestrophe mit der Schließung der Narbe einen Anfang genommen hatte (358), soll jetzt vollendet werden. Deshalb wirkt die *Nepeta* auch weiter und wischt jede Wunde des verletzten Fleisches (*laesae vulnera carnis*, 382) und alle entstellende Zeichen (*deformia signa*, 383)[444] der neuen Narben (*cicatricum novarum*, 383)[445] aus. Bis zur Selleriestrophe war die ganze spirituelle Heilung gegen das Fleisch und seine *actus aut cogitationem sive asseverationem, quae nascitur de errore*[446] gerichtet. Dadurch wurden Wunden geschlagen (355, 364, 382), die eine fortgesetzte Heilung brauchten, damit der Mönch kein gespaltenes Wesen würde. Betonie, Sarcocola und Ambrosia taten das Ihre, Nepeta führt die Heilung zu Ende: Das Fleisch bekommt seinen alten Glanz der jugendlichen Unschuld[447] zurück, und die strahlende Keuschheit der Lilie[448] wird im Glanz des Glaubens[449] wiederhergestellt. Solcherart ist die Wirkung des Heiligen

[444] *Signum* soll hier nach dem Vorbild Hrabans in seiner Schrift *De universis* als die zeichenhafte, d.h. allegorische Bedeutung der Wirklichkeit verstanden werden. Vgl. vor allem die *praefationes*, in denen Hraban sich vornimmt, *de mystica rerum significatione* zu sprechen. Walahfrid selbst deutet darauf hin im V.415-416: *Haec duo namque probabilium genera inclyta florum / ecclesiae summas SIGNANT per saecula palmas.*

[445] *Novus* wird von Walahfrid im Hortulus nur benützt im Sinne von 'neuartig' und kommt deshalb nur im zweiten, spirituellen Teil vor: V.275, 383, 393.

[446] Hrab. VI, 1 (142 D).

[447] V.52: *stirpibus antiquis priscae revocare iuventae.*

[448] V.410-411: *virginitas / flore nitet.*

[449] V.418: *in fidei candore nitentis.*

Geistes, die von Christus, dem *unicus antiquae reparator stirpis et auctor* (424)[450] ausgeht.

Dass Walahfrid dabei wirklich an eine Rehabilitation des Fleisches denkt, geht aus der zweiten *reparatio* hervor: Die Haare der Haut werden "zurückgerufen" (*revocare pilos*, 385).[451] Diese Haare versinnbildlichen aber die *carnis cogitationes, quas radere nos a cordibus nostris Scriptura sancta monet*[452] oder auch die *vitae veteris cogitationes, quas sic a mente incidimus, ut de amissione earum nullo dolore defatigemur. ... Quia is qui in obsequiis divinis assumitur, debet ante Dei oculos a cunctis carnis cogitationibus mundus apparere, ne illicitas mens cogitationes proferat et pulchram animae speciem, quasi pilis fructificantibus, deformem reddat.*[453]

Diese fleischlichen und weltlichen Gedanken wurden vom gaffenden Verderben eines vielleicht rezenten Schlags getragen (*plagae quos forte recentis / pestis hiulca tulit*, 385-386)[454], aber von Feuchtigkeit völlig weggefressen (*sanie taboque peresos*, 386). Dass die Gedanken der Welt von *sanies* und *tabum* verzehrt wurden, wundert nicht mehr nach der Betoniestrophe: Es werden damit die Flüssigkeiten von Leben und Tod, insbesonder Leben und Tod Christi, gemeint.[455] Denn das Leiden Christi ist im Hortulus das Scharniergelenk zwischen fleischlicher Askese (*tabum*) und Sorge um das Fleisch (*sanies*).

Um all dies zu bewirken, reicht die Heilkraft der Nepeta allein nicht aus: Ihr Saft soll mit Rosenöl zu einer Salbe verbunden werden (*huius sucus roseo commixtus olivo / efficit unguentum*, 381-382). Darin folgt Walahfrid seinem Lehrer. Am Ende seines Abschnitts über den Heiligen Geist bringt Hraban diesen nacheinander mit Wasser, Öl und Salbung in Verbindung: Denn Wasser ist ja *sacramenti visibilis aqua, Spiritus invisibilis est. Ista*

[450] Vgl. auch Hrab. I, 3 (25 C): *Sicut autem per baptismum in Christo morimur et renascimur, sicut Spiritu signamur, qui est digitus Dei et spiritale signaculum.*

[451] Hrab. VI, 1 (145 D): *Pili autem dicti sunt a pelle, qua prodeunt.*

[452] Hrab. VI, 1 (145 D).

[453] Hrab. VI, 1 (145 D).

[454] Das *pestis hiulca tulit* ist eine Anspielung auf den *pestifero ore* der Schlange in V.254-255.

[455] Isid. *Etym.* IV.8.22 und die Betoniestrophe zum V.356.

abluit corpus, et significat quod fit in anima: per illum autem Spiritum sanctum ipsa anima mundatur et saginatur; Öl da Christus gesalbt wurde *oleo exsultationis, hoc est Spiritu sancto*; Salbung da *ipse est ... Spiritus sanctus unctio invisibilis.*[456] Für Walahfrid werden innerliche Reinigung und Jubel die begnadete Salbung des Heiligen Geistes bewirken, wonach der Mönch im leuchtenden Glanz der früheren Unschuld auferstehen wird.

Damit ist Walahfrid bei der letzten Reihe (*extremus ordo*, 388) seines Hortulus angelangt. Allerdings soll es die letzte der schönen Reihen sein, die bei der *Sarcocola* unterschieden wurden (361) und die im scharfen Gegensatz zur von zusammengeketteten Wurzeln verdichteten Reihe der Brennessel (*spissus radicibus ordo catenatis*, 36-37) stehen. Wurde die äußere Sicht dieser Feinde des Hortulus schon von der *Nepeta* ins Geistliche transformiert, so ist jetzt auch endlich die Zeit gekommen, die unterirdischen Wurzelketten der Nessel zu erheben (*erigo*, 44; wie in V.370 die *Ambrosia*, das Leib Christi!).

Im geistlichen Sinne bedeutet dies, dass das dichte Durcheinander der Wurzeln, die bei der Brennessel nur ihren Launen zu folgen schienen, jetzt der wohlgeordneten Reihe des RAFANUM, des Rettichs weichen müssen. Denn der Rettich ist mächtig in seiner Wurzel (*radice potens*, 387), die ihn stolz (*sublatum*, 387) einen breiten Schutz von Haaren (*lato comarum / tegmine*, 387-388) tragen lässt. Oder im Sinne wie *comae* und *tegmen* schon früher verstanden wurden[457], handelt es sich dabei um die Stärke der Heiligen, um ihre Tugenden.[458] Die *radix* als Träger der tugendhaften *comae*: Das ist das Resultat der langen Behandlung, die ihr zuteil wurde, nachdem sie beim Fenchel mit der lenäischen Flüssigkeit vermischt worden war (215).[459]

Die Wurzel des Fenchels diente dazu, einen keuchenden Husten zu vertreiben (215-216), was als eine Überwindung des

[456] Hrab. I, 3 (26 B).

[457] Vgl. die *comae* der Eberraute (98) und der Muskatellersalbei (276) und die *tegmina* der Betonie (357).

[458] Hrab. XXI, 15 (570 C).

[459] Vgl. 224-225: *radicis ramenta siccata ... contusa* und 283: *radicis munere coctae.*

Todes in fleischlichem Nachwuchs zu verstehen war. Auch der Rettich bekämpft mit seiner etwas bitteren Wurzel (*amara satis*, 389) einen solchen Husten, der das Eingeweide zermürbt (*quatientem viscera tussim*, 389). Im Gegensatz zur Fenchelstrophe braucht die Wurzel jetzt aber bloß gegessen zu werden (*mansa*, 390). Außerdem aber hilft auch der Samen, wenn er gerieben und "geschöpft" wird (*triti quoque seminis haustus*, 390).

Der Husten wird jetzt von Walahfrid ein *vitium pestis* genannt (391).[460] Nicht nur nimmt er so das Ende der *Nepeta*strophe mit seiner Anspielung auf die Schlange (386) wieder auf, er bezeichnet dieses Verderben jetzt auch klar als Sünde. Welch anderes Verderben brachte die Schlange aber als den innerlichen Tod, den Tod der Seele im Verlust der Keuschheit?

Nach der jüngsten Läuterung des Leibes durch den Heiligen Geist in der *Nepeta*strophe sind auch die Wurzeln des Fleisches und seine Samen jedoch sehr oft imstande, dieses sündhafte Übel zu heilen: *persaepe medetur* (391). Bei der ganzen spirituellen Heilung seiner jungen Mönche ging Walahfrid von Wurzel und Samen des Fleisches aus, da diese sie in Gefahr brachten, obwohl sie viel Tugendhaftes versprachen. Jetzt, da das Sündhafte zur Tugend geworden ist[461], müsste der Dichter ohne weiteres zu ihnen zurückkehren, damit die Heilung wirklich vollständig wäre.

Der Heilungsweg ist zu Ende. Müde (*me fessum*, 392) lehnt Walahfrid es ab, noch weiterzugehen, da ihn die schwierige Reihe eines neuartigen Liedes beängstigt (*scrupeus novi terreret carminis ordo*, 393). Obwohl eine solche Aussage ein traditioneller Schlusstopos ist[462], weiß der Dichter auch diesen in seiner Gesamtdeutung zu inkorporieren. Wiederum lehnt er

[460] *Vitium* wird nur hier und in der Widmung genannt (441), wo Walahfrid Grimald bittet, das *vitiosa* wegzuschneiden (*secare*, während er anderswo *radere* benützte: 129 und 147, vgl. Hrab. VI, 1; 168 C, sehe Anm. 285).

[461] Hier. *In Esai.* XV 55: 13 (CCSL 73 A) 628, vgl. die Nepetastrophe.

[462] Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Bern 1948) 97.

sich dazu an Vergil an, denn der *novi carminis ordo* bringt die Verse der vierten Ekloge in Erinnerung: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* (4-5), wozu Servius bemerkt, dass es sich um die *innovatio saeculorum ordinis* handelt. In christlichem Sinne bedeutete dies jedoch die Rückkehr Christi und die Gründung des himmlischen Jerusalems auf Erden. Ein völlig neues Lied wäre nötig, um dieses Geschehen zu besingen und diesen weiteren Weg zu gehen, dessen Schwierigkeitsgrad überdies alle bisher durchläufenen Reihen übersteigen würde.

Sonst hätte Walahfrid den kostbaren ROSENstrauch mit Gold und Onyx umgeben (394-396).[463] Was er damit meinen könnte, zeigt Hrabans Beschreibung des Onyx: *Legitur in Exodo (28:6-12), quod, Domino iubente, Moyses faceret Aaron fratri suo superhumerale ex AURO, hyacintho et PURPURA, coccoque bis TINCTO, et bysso retorta, duosque lapides onychinos sculpens nominibus filiorum Israel, insereret ipsos superhumerali inclusos AURO atque CIRCUMDATOS.*[464] Den bescheidenen Rosenstrauch scheint Walahfrid mit dem *superhumerale* des Hohenpriesters bekleiden zu wollen. Der *scrupeus novi carminis ordo* würde den *ordo sacerdotalis* des Aaron besingen, wobei der biblische Aaron in seinem Priestertum das ewige Priestertum Christi versinnbildlicht, das dieser mit dem blutigen Opfer (*rosa*) am kostbaren Kreuz (*viburna pretiosa*) erworben hat.[465]

In Germania und Gallia ersetzt die Rose mit ihrem reichlichen jährlichen Blumenzuwachs den dort fehlenden

[463] Für das *metallum Pactoli*, vgl. Aen. X 142: *Pactolusque inrigat auro*; Walahfrid hat aber das Wort *aurum* im V.307 schon in irdischem Sinne benützt und brauchte hier ein Synonym. Für die *niveae gemmae Arabum* vgl. Hrab. XVII, 7 (470 D): *Onyx appellata, quod habeat in se permixtum candorem in similitudinem unguis humani: graece enim unguem onycha dicunt. Hanc India vel Arabia gignunt.*

[464] Hrab. XVII, 7 (471 A) mit vielen wörtlichen Übereinstimmungen. Zugleich aber wird die Rose mit der Lilienstrophe verbunden: die Ohnmacht des Dichters (392-395 neben 248-251); der Onyx neben der Weiße der Lilie (250, 252); der arabische neben dem sabäischen Reichtum (251).

[465] Hrab. III, 1 (52 D- 53 A).

Purpur.[466] Der Purpur wird von Walahfrid als *Tyrium ostrum* (396) und *ardens murex* (397) bezeichnet, die er mit jeweils einem der zwei Reichsteile der karolingischen Welt verbindet: Germanien unter Ludwig dem Deutschen, Gallien unter Karl dem Kahlen. Beide Umschreibungen des Purpurs finden sich aber bei Vergil: *Tyrium ostrum* wird von Georg. III 17 und Servius ad locum mit dem Hohepriesteramt verbunden[467]; *ardens murex* steht in Aen. IV 262, wobei Servius auf den geweihten Charakter des Königtums von Aeneas aufmerksam macht. Es scheint, als wolle Walahfrid den beiden Königen die höchste Würde absprechen: Germanien wird nicht mit dem Purpur des Hohenpriesters bekleidet, Gallien nicht mit dem Purpur des höchsten Königsamts.[468]

Nochmals spricht Walahfrid sich hier, am Ende des Katalogs, über die Streitereien der karolingischen Thronanwärter aus. Auch am Anfang tat er dies in der Salbeistrophe, wo er als Ursache des karolingischen Familienstreits das Fehlen der weltlichen und fleischlichen Mäßigung bezeichnete, wodurch zuletzt die Kinder gegen die Eltern aufgehetzt wurden (80-82). Nachdem er jetzt den ganzen Weg der Läuterung gegangen ist, kann er nur zum Schluss kommen, dass keiner der Brüder den Anforderungen des höchsten Amtes gewachsen ist.

In dem politischen Bankrott richtet er seinen Blick auf den einzig wahren Priester-König: Christus. Nur er ist die wahrhaftig purpurne Blume, die alljährlich ihren roten Anwachs wiederherzustellen weiß (*lutea purpurei reparat crementa quotannis / ubertim floris*, 398-399) und in Tugend und Duft der

[466] V.396-399: *Haec quia non Tyrio Germania tinguitur ostro, / lata nec ardenti se Gallia murice iactat, / lutea purpurei reparat crementa quotannis / ubertim floris.*

[467] Servius ad loc.: *Conspicuus in habitu pontificis, cuius se officium dicit in templi consecratione sumpturum.* Vgl. überdies das *tincto* in Hrab. XVII, 7 (471 A).

[468] Da könnte überdies an die beiden Personen gedacht werden, die die Beinamen des biblischen Hohepriesters Aaron und des König-Priesters David trugen: Mit dem Namen Aaron wurde Hildebald bedacht, Erzbischof von Mainz, d.h. in Germanien; David war der Beiname Karls des Grossen, d.h. eines Franken.

Heiligkeit (*virtute et odor*, 400) alle Heiligen der himmlischen Weiden (*omnes herbarum comas*, 399-400)[469] überbietet (*vicisse*, 400), weshalb er im Allgemeinen (*feratur*, 401)[470] die Blume der Blumen (*florum flos*, 401) genannt wird.

Dass mit dem *flos florum* kein anderer als Christus gemeint sein kann, zeigt Walahfrid eindeutig durch den Hinweis auf das Öl, das die Rose enthält. Er sagt, dass dieses Öl nach dem eigenen Namen benannt wird: *oleum proprio de nomine dicto* (402), wobei er nicht so sehr den Namen der Rose meint, als vielmehr die eigene Bezeichnung des Öls. Dies kann sich nur auf Christus beziehen: *Christus namque graece a chrismate appellatus est, hoc est unctus. Sacerdotes ergo et reges apud Iudaeos sacra unctione in Veteri Testamento ungebantur, et ideo Christus unctus appellatur, qui rex et sacerdos est: qui non oleo materiali, sed oleo laetitiae, hoc est Spiritu sancto, est unctus prae omnibus particibus suis.*[471]

Dieses Öl, Christus in der Gestalt des hinabgesandten Heiligen Geistes, ist immer (*quam saepe*, 403) bei den sterblichen Sorgen (*mortalibus utile curis*, 403), das heißt bei den Sorgen in Verbindung mit der Sterblichkeit verwendbar. Damit sind die Sorgen des obszönen Priaps in der Hingabe an die Rosenkunst Paestums aufgehoben (2-3).

5. Nochmals die Lilie (V. 405-414)

Mit der Rosestrophe wird der Heilungsweg des Hortulus gekrönt. In dem *flos florum*, in Christus, liegt die letztendliche *reparatio*, die Wiederherstellung der gänzlichen Sündlosigkeit. In ihm kommen alle Sorgen und Krankheiten des Menschen zur Ruhe. Dennoch geht Walahfrid weiter: Die Rose mag wohl das

[469] Vgl. Hrab. VI, 1 (146 B): *Comae vero capitis mystice catervae sunt sanctorum* und XIX, 8 (529 B): *Herbae aeterna paradisi viriditas et sanctarum animarum pascua.*

[470] Vgl. die benützung Walahfrids von *fertur* in Anm. 392.

[471] Hrab. I, 2 (19 C); Auch Hrab. VI, 11 (135 B): *Chrisma graece, latine unctio nominatur: EX CUIUS NOMINE et Christus dicitur, et homo post lavacrum sanctificatur.*

hohe Endziel sein, noch steht ihr die leuchtende LILIE gegenüber (*huic famosa suos opponunt lilia flores*, 405), deren Düfte noch weiter reichen (*longius spirans odor*, 406). Wenn aber die strahlenden Sprosse der weißen Frucht gerieben werden (*sed si quis nivei candentia germina fructus / triverit*, 407-408), vergehen die Düfte ihrer Heiligkeit (*aspersi nectaris fidem periisse*, 408-409) und werden durch einen scheußlichen Gestank ersetzt (*foetor mutabit odorem*, 414).

Dank ihrer unverletzten Jungfräulichkeit (*virginitas fama subnixa beata*, 410) stellt die Lilie ihre Blüten und Düfte neben die der Rose. Die Mönche, die als Kind im Kloster verblieben sind und die im Mutterschoß unter den *aestivi spiramina solis* (43) zur wahren Reife gekommen sind, brauchen den Weg der Rose nicht zu gehen: Ihre Keuschheit zu Gunsten Christi gehört zu den Siegespalmen der Kirche (*ecclesiae summas palmas*, 116). Wird ihre Makellosigkeit (*gloria integritatis*, 413-414) aber durch die faule Glut einer unerlaubten Liebe (*sordis et illiciti non fregerit ardor amoris*, 412) verletzt, dann verwandeln die heiligen Düfte sich in Gestank.

Beide Gruppen im Kloster werden hier angesprochen sein: Denn sowohl für diejenigen Mönche, die seit ihrer Kindheit geblieben sind als für die anderen, die den ganzen Weg der Läuterung zur Rose abgelegt haben, bedeutete es den tiefsten Fall, sich jetzt einer weltlichen oder fleischlichen Liebe hinzugeben: einer Liebe, die in der geistlichen Welt des Klosters wahrhaftig unerlaubt (*illiciti amoris*, 412) erscheinen muss, denn sie würde die Reinheit, die von beiden erworben war, völlig zunichte machen. Deshalb wird sie denn auch *sordis ardor* genannt.

Dieses Bild des tiefsten Sündenfalls soll der jetzt geläuterte und völlig eingeweihte junge Mönch im Gedächtnis behalten, damit er sich des Ruhms seines Klosterlebens bewusst ist. Denn nur so hat er Teil an der Blumenhymne der Kirche: Im Blut der Rose bringt er sein asketisches Martyrium (417), im Glanz der Lilie seinen unversehrten Glauben (418) dar. Nun wird der Mönch das Dankgebet zu Maria, der *virga fide intacta* (420), und zu ihrem Sohn, dem *unicus antiquae reparator stirpis et auctor* (424), anheben können. Damit beschließt Walahfrid den Katalog und den eigentlichen Hortulus.

6. Schlussfolgerung

In diesem Aufsatz wurde versucht, den geistlichen Grundgedanken des Hortulus aufzudecken. Das Gedicht beleuchtet die starke Beteiligung Walahfrids an der spirituellen Reifung der jungen Mönche in seinem Kloster. Es zeigt, wie er sich vor allem um die leibliche und sexuelle Entwicklung der Klosterknaben kümmert, um ihnen zu ermöglichen, die Früchte im Klosterhain ungefährdet zu pflücken. Obwohl dieses Bestreben Walahfrids vielleicht unorthodox anmutet, so steht er doch mit seinem Bemühen, einen Jugendlichen durch Läuterung vom Fleischlichen zum Geistlichen zu führen, in der christlich-platonischen Tradition.

Es stellt sich aber die Frage, was Walahfrid dazu veranlasst haben könnte, seine Gedanken in eine derartig verschlüsselte Form zu gießen. Erstens scheint da der Gegenstand selber mitzuspielen: Augenscheinlich ertrug das Klima in der Zeit um 840 keine offenere Behandlung dieser Thematik. Während Walahfrid in der für die Zeit Karls des Grossen kennzeichnenden freieren Atmosphäre ausgebildet wurde, scheint unter Ludwig dem Frommen eine größere Prüderie aufgekommen zu sein.

Dazu kommt die Zeitkritik, die Walahfrid am Anfang und am Ende seines Katalogs eingebaut hat und die übrigens seiner Haltung in den königlichen Familienstreitigkeiten völlig entspricht. Auch hat er persönlich die Gefahren einer öffentlichen Stellungnahme erfahren, als er von der Reichenau gewehrt wurde und im Gefolge Lothars umherirren musste.

Daneben wollte er aber auch die dichterische Herausforderung Vergils in den Georgica annehmen und die Klingen mit seinem großen Vorbild kreuzen: Er wird durch seine Studien verstanden haben, dass die Georgica soviel mehr als bloß ein wirtschaftliches Lehrdicht sind. Hierin dem antiken Dichter nachzufolgen, allerdings auf christlicher Grundlage, hat ihn all seine Fähigkeiten benutzen lassen, von denen hier viele, aber sicherlich nicht alle besprochen wurden.

Überdies bot dieses Gedicht ihm die Möglichkeit, das von seinem Lehrer Hraban Unterrichtete aus dessen starrer trockenwissenschaftlicher Umgebung zu lösen und für das praktische Leben fruchtbar zu machen. Es wird ihm ein Spiel gewesen sein,

das Nebeneinander bei Hraban durch das Ineinander in der Realität, die dem karolingischen Gläubigen immer ein Hinweis auf Gott und auf die spirituellen Würden der Kirche war, zu ersetzen.

Wird damit die naturgetreue Beobachtung Walahfrids, für die sein Hortulus vor allem im letzten Jahrhundert gepriesen wurde, verneint? Ich glaube nicht. Im Gegenteil, seine lebensnahen Beschreibungen der Pflanzen zeigen, wie er vom tatsächlichen Kräutergärtchen der Reichenau ausgegangen ist und wie sein Gedanke, dass jedes natürliche Geschehen einen spirituellen Hintergrund hat, ein Fingerzeig Gottes ist und nur vom geistlich reifen Menschen gelesen werden sollte, bestätigt wurde. Diese spirituelle Bedeutung der natürlichen Erscheinungsformen in Worte zu gießen, war sein Ziel, und er zeigte es in seinen Abweichungen von der Natur und der Tradition. Sein Hortulus soll darum nicht länger als ein Handbuch für Gärtner oder Artzt, sondern als eine Meditation für Mönche gelesen werden.[472]

[472] Odo von Meung, der Walahfrid als Quelle für seine Dichtung *De virtutibus herbarum* nennt, scheint im 11. Jahrhundert die tieferliegende Bedeutung des Hortulus erkannt zu haben. Sie entspricht übrigens bei ihm den Bemühungen der Loire-Schule, Derartiges in eigenen Lehrdichten zu realisieren, vgl. z.B. im *Lapidarium* des Marbod von Rennes. Auch von den Modernen wurden schon Zweifel an dem rein botanischen und pharmazeutischen Inhalt geäußert. Vgl. STOFFLER (Anm. 2) 42-44 und Francesco STELLA, *La poesia carolingia* (Firenze 1995) 492-493: "Il prologo sembra su questo piano rivelare la possibilità di una lettura più nobile e più impegnativa". Ich hoffe mit diesem Beitrag derartigen Ahnungen mehr als bestätigt zu haben.

Summary

Because of its lyric descriptions of herbs in the monastical garden of the Reichenau and their medical applications, the poem *De cultura hortorum*, better known as the *Hortulus*, of Walafrid Strabo has been studied primarily for its botanical and pharmaceutic interest. In this article, I want to read the poem from a different point of view. For the *Hortulus* is one of the masterpieces of Carolingian poetics, lending itself to a reading on different hermeneutical levels. Taking into account the intertextual interplay with Walafrid's sources of inspiration and his constant appeal to the spiritual interpretation of the universe as exposed by his master Raban Maur in his *De universo*, another significance becomes clear. The *Hortulus* is not meant to be read as a didactic poem for gardeners or physicians. It is a pedagogical guide, showing how to deal with the problem of young *oblates* when their sexuality awakens in order to make them collect the spiritual fruits of monastical life.

The content of canonical collections A method of historical interpretation

by
Dominique BAUER
(*Tilburg*)

1. Introduction

How does one interpret a medieval canonical collection[1]? What is the "content" of such a compilation work? How can the

[1] A canonical collection is a collection, a compilation of selected *canones*. For the sake of practical use, *canones* were brought together in collections from the end of the first century onwards. They can be subdivided in two categories: chronological and systematic collections. The chronological collections constituted a first attempt to organise the *canones*. In general however the level of organisation in these collections is very low and they are in general ill organised. They consisted mainly in the taking over as a whole of series of *canones* from the different sources these series originated from. On the level of the content of the individual *canones* there was no systematisation or organisation at all. This is why from the middle of the sixth century on systematic collections were developed. But it was only between the ninth and the twelfth century that these systematic collections became a general phenomenon in the canonical landscape. The compiled *canones* were not any longer structured according to their material source, but according to their content. Important collections that contributed to the diffusion of this type of collection were for example: the *Pseudo-Isidorian decretals* (846/852), the *Anselmo dedicata* (ca. 882), the *Liber de synodalibus causis* of Regino of Prüm (996), the collection of Abbo of Fleury (996/998), the *Decretum Burchardi* (1012) and the *Decretum Ivonis* (1095). The systematic collections apply a systematic criterion. This does however not yet imply that the individual *canones* are structured by their legal content. This evolution will only take place from the end of the eleventh century onwards and will find its first scientific expression in the *Decretum Gratiani*. The *Panormia Ivonis* (1095) can in this respect be placed between the mentioned systematic collections and the *Decretum Gratiani*. For an overview of the systematic and non-systematic collections, please see: FOURNIER, P. and LE BRAS, G., *Histoire des collections canoniques en occident*, 2 vol., Paris, 1931.

15-260 © BREPOLS PUBLISHERS

meaning of such a source, compiled and situated within its historical context, be found? Answering this question is not a matter to be taken lightly. This enterprise concerns the heart of what historical interpretation and the interpretation of this particular kind of historical source are. It can be stated that historical interpretation consists of the description and analysis of the *ratio* and the originality and particularity of a given source or entirety of sources. Grasping the distinctive features of the content of any source allows for understanding and situating it within the broader historical context and for describing their specific contribution to the historical evolutions described. Historical interpretation and finding particularity go side by side.

Concerning compilations, originality appears to be a problematic matter. Compilations, unlike (unique) monographies, are not singular sources. Moreover, canonical collections are very often a tangled jumble of textual fragments of a variety of formal sources, going from conciliar canons and the Church Fathers to theological treatises and imperial legislation. Canonical collections are made up of a mixed lot of existing (fragments of) texts. These fragments as such are never original and unique. Very often, the composition of the collection is to a great extent not original either, because whole series of *canones* were taken from other collections.

The *ratio* of the compilator and therefore the particularity and originality of the compilation, cannot directly be derived from the specific *canones* the collection is made up of. Originality can only be found by tracing what fragments or series of fragments were added to other fragments or series of fragments, what fragments or series were taken over or omitted, in what sense they were rearranged from the transition from one collection to another, in what way they were put together, taken apart or paraphrased and what *rubrica* they were given.

Only after having made up a scheme of the structural shifts and transitions from one collection to another, can one turn to the content of the *canones*. From the scheme appears what fragments are important concerning their content. There is a great difference between the value of a fragment within a series that has been taken over unchanged and a fragment that has been left out of a compiled series or on the contrary has been added to a

compiled series. Concerning the content of the particular *canones*, the two latter cases are far more significant than the former. The content of the fragments taken up in an ordinary unchanged series can only be evaluated in the last instance, on the basis of the interpretation of the structurally more important *canones*. Much cannot be derived from these latter *canones*, because there is barely a difference between the series in which they have been taken up and the series as it existed in the formal or material source.

The application of this method aims at the interpretation of a canonical collection within its historical context. Trying to find and express the *ratio* of the compilator consists of placing the sources concerned within their historical context. Insight in the various structural shifts between canonical collections on the level of content is to be deduced from the framework in which the compilator thought and worked. In this sense, reciprocity exists between the sources interpreted and the historical context used as the actual framework of interpretation. On one hand the content of the structural shifts can be understood by using the data given from the historical context. On the other hand, the description of the historical context can be extended and further be supplemented. For example, the rearrangement of material of the *Decretum Burchardi* (1012) in the *Decretum Ivonis* (ca. 1095) reflects in many respects the transition from the age and context in which Burchard of Worms lived, and the emerging Gregorian Reform. Equally, the transition from the collections of Ivo of Chartres to the *Decretum Gratiani* on the level of the use of common texts expresses the breakthrough of a more and more institutionalist direction of the Gregorian Reform. On the one hand, the evolution of the canonical collections serves as a primordial witness of the cultural, legal and intellectual changes that were brought about throughout the middle Ages and as a splendid tool for their description.

In the reciprocity of context and sources lays the reason why this is fundamentally a cultural historical method. Placing historical data within their historical content in order to understand them consists of putting them in a *broader* framework. Precisely because of this characteristic the underlying framework is of cultural historical nature. In this sense, cultural history is of a syn-

thetic nature. It refers to the binding element throughout various evolutions and changes on different fields within a given period. Writing cultural history consists of a consistent description of this common background.

An example that will be lightly touched upon in this contribution can clarify this. One of the structural differences between the *Panormia Ivonis* (ca. 1095) and the *Decretum Gratiani* (1040) that can be found is that whereas in the *Decretum Gratiani* a clear distinction is made between the clergy and the laity, this principle is not yet applied in the *Panormia Ivonis.* Within the broader framework of the Gregorian Reform and Gregorian ecclesiology, this can be interpreted as an important element of the emerging ecclesiastical institutionalism. The latter was ecclesiologically based upon the growing identification of the transcendent Church and the institutional Church made up of the clergy and more and more centralised ecclesiastical hierarchy. From a cultural historical point of view, this not only allows for the interpretation of the changes in the transition of the *Panormia Ivonis* to the *Decretum Gratiani.* It also enables the historian to interpret the relation between the various structural changes that can be found. As will be elaborated further by the example of simony, a shift is found from the mere moral qualification of acts to their legal qualification in the *Decretum Gratiani.* Without being able to fully treat this topic within the scope of this contribution, it can be stated that the emergence of a legal concept of validity constitutes an important tool in the elaboration of institutionalism. Validity concerns the correct functioning of legal devices and formulae that are installed within the legal system. Its procedural character resides in the fact that the validity of actions is paraphrased in the execution of these acts within the institutional Church. The fundamentally procedural character of validity implies that one cannot go about validity without incorporating the legitimate functioning of capacities and legal devices. In this sense, both the emerging distinction between clergy and laity and the shift from a moral context to a context of validity are different aspects of the same institutionalism that was the result of the Gregorian reform.

Within the same framework the content of a whole range of structural shifts can be filled in. Without going into these

various topics within this contribution that focuses on the presentation of a method of interpretation, it can be said that for example the gradual diminishing of a penitential context and the upcoming relevance of the distinction between the *forum externum* and *internum* represent various aspects of ecclesiastical institutionalism.

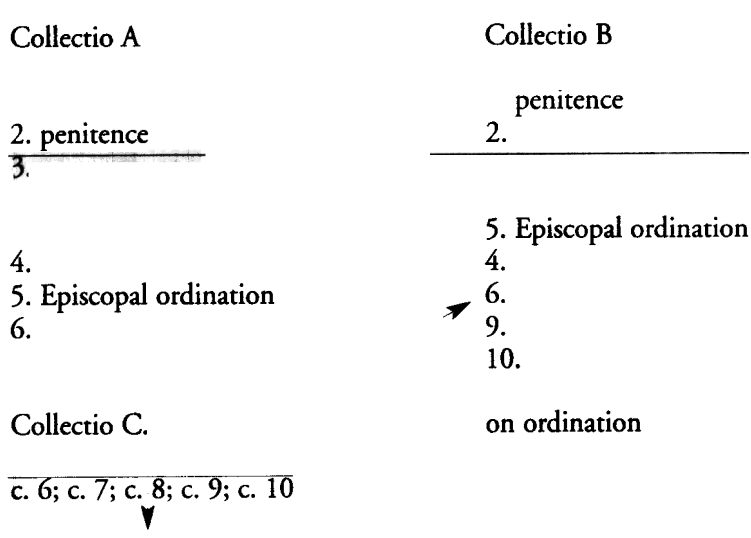
In the following presentation the general model of structural shifts between canonical collections, will firstly be dealt with, followed by the elaboration of more specific and particular examples of structural transitions and their interpretation. Of the latter, examples will be given of shifts that represent thematic continuity and transitions that constitute more complex rearrangements.

2. General model of transitions between collections

Before elaborating with a concrete example, the general principles are presented by means of a simple hypothetical example. Actual applications, no matter how complex, can be regarded as variations of this general model. The example of the transitions of (series of) *canones* from one hypothetical collection to the next, can clarify the application of this method. This hypothetical example serves as the general model of transitions between canonical collections. In the hypothetical example *Collectio A* serves as the material source of *Collectio B* that also takes (a series of) *canones* from *Collectio C*. Concerning *Collectio A* we have on the level of content two different series, two different contexts: penitence and the ordination of the bishop. In *Collectio B* canon 2 of *Collectio A* is shifted from the series on penitence to the series on the Episcopal ordination. This could mean that the context of penitence in *Collectio B* is less important than in *Collectio A*, a conclusion that however still needs to be corroborated. In this case, two other findings point in same direction. Firstly, canon 3 of *Collectio A* that constituted a part of the penitential context is lifted out of *Collectio B*. Canon 9 and 10 of *Collectio C* are *canones* on the Episcopal ordination. In *Collectio C* they are taken up in a series of *canones* on penitence. They are lifted out of *Collectio C* to be added to the series of *canones* on the ordination in *Collectio B*. To conclude, the *canones* of

Collectio C on penitence are actually left out which fits in with the mechanism that was already found in dealing with the relation between *Collectio A* and *Collectio B*. From the combined findings on the relation between these three collections the mechanism and criterion of selection and structure of *Collectio C* can be deduced. It consists of the systematic omission of *canones* that are originally set in a penitential context. On the level of content this structural mechanism points to the diminishing role of penitence in the transition from one collection to another.

Once such a material shift is found, it can be situated and integrated in the broader historical setting of the period in which this collection was compiled. In this sense the historical framework can clarify this shift and this shift in its turn can tell us something about the historical context.



3. Example

Various applications of this method can be elaborated throughout the relation between the *Decretum Burchardi* (DB) (ca.

1012)[2] and the *Decretum Ivonis* (DI) (ca. 1095)[3]. The *Decretum* of bishop Burchard of Worms served as one of the main sources of the *Decretum* of Ivo, bishop of Chartres, and was almost entirely taken up in the latter canonical collection.

Structural shifts and transitions between both collections have to be found on the basis of two criteria. From the perspective of the *Decretum Burchardi* the question has to be asked whether the line of *canones* is not disrupted in the *Decretum Burchardi*. From

[2] A survey of the literature on bishop Burchard of Worms is offered in VAN DEN AUWEELE, D., "Omtrent de Speculator van Burchard van Worms († 1025). Een naschrift bij de historische millenniumdrukte", in: BAUER, R., DE SMET, M., MEIJNS, B. and TRIO, P., *In de voetsporen van Jacob van Maerlant. Leuven,* 2002. For the fundamental literature can be referred to : FUHRMANN, H., *Kanonistische Konzilüberlieferung und Archetyp. Zur Qualität von Burchardtexten,* in: Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Canon Law, San Diego, 1988, pp. 57-61; HOFFMANN, H. and POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen-Frühe Verbreitung-Vorlagen,* München, 1991 (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel, 12).

[3] For the fundamental literature on Ivo of Chartres please see: SPRANDEL, R., *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte,* Stuttgart, 1962; FOURNIER, P., "Yves de Chartres et le droit canonique", *Revue des questions historiques,* 63 (1924), pp. 51-98 that situate Ivo of Chartres in his broader historical context and FOURNIER, P. and LE BRAS, G., *Histoire des collections canoniques en occident.* Paris, 1931 that fits in Ivo collections (*Decretum, Panormia* and *Tripartita*) with the evolution of the canonical collections; Concerning the textual tradition can among other works be refered to: FOURNIER, P., "Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres"; LANDAU, P., "Das Dekret des Ivo von Chartres. Die handschriftliche Tradition in Vergleich zum Text in den Editionen des 16. und 17. Jahrhunderts", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 70 (1985), pp. 1-44; BRETT, M., "Urban II and the Collections attributed to Ivo of Chartres". Because of the crucial importance of the Prologue of Ivo to the emergence of a positive (canon) law, it is equally interesting to refer to BRASINGTON, G., "The Prologue of Ivo of Chartres: a Fresh Consideration from the Manuscripts", in: *Monumenta Iuris Canonici* C/9, 1992, pp. 3-22. A very valuable instrument for the structural analysis between the collections of Ivo of Chartres and other collections is the CD-ROM *Kanones II. Ausgewählte Kanonessammlungen ausserhalb Italiens zwischen 1000 und 1140.* Piesenkofen, 2003 edited by L. FOWLER-MAGERL.

the point of view of the *Decretum Ivonis* the reorganisation of the various *canones* of the *Decretum Burchardi* has to be taken into account. Whether a shift can be found in going from Burchard's collection to that of Ivo of Chartes not only depends on the extent to which the subjects and *canones* are preserved in the *Decretum Burchardi*, but equally of the place they are given in their new context. A series of *canones* may be taken as a whole within the same book of the *Decretum Ivonis*, but be added to another series of *canones* taken from the *Decretum Burchardi*. Because of the consequences to the relative importance of the former series, this situation has to be taken into account.

Before going into some more particular examples of shifts between collections, it is necessary to start with the general structure of the transitions from the *Decretum Burchardi* to the *Decretum Ivonis*. This survey will offer valuable clues in elaborating more partial and specific types of transitions between the two collections.

General survey of the structural shifts

The succession of *canones* from the *Decretum Burchardi* is generally respected in its integration in the *Decretum Ivonis*. The borrowings from the respective books are very often found within the equivalent book of the *Decretum Ivonis*[4]. When this is not so, the rearrangements concern in most of the cases a subdivision of series of *canones* and not the isolation of separate *canones*.

[4] The manuscript of the *Decretum Ivonis* that is being used is: London, British Library, MS Royal ii D vii. References to *canones* in the manuscript are followed by their corresponding number in the *Patrologia Latina* (Ivo Carnotensis, *Decretum*, PL 161, 9-1036). For the *Decretum Burchardi* see: Burchardus Wormatiensis, *Decretum libri XX*, PL 140,537-1053.

The succession of the various books of the *Decretum Ivonis* in the manuscript is as follows: DI I: ff. 5v°-30r°; DI II: ff. 29 v°-52v°; DI III: ff. 52v°-75r°; DI III: ff. 52v°-75r°; DI IV: ff.. 74v°-.94r°; DI V: ff. 94r°-135v°; DI VI: ff. 136r°-173r°; DI VII: ff. 172v°-187v°; DI VIII: ff. 187v°-211r°; DI IX: ff. 211v°-222v°; DI X: ff. 222v°-243r°; DI XI: ff. 243r°-254v°; DI XII: ff. 255r°-263v°; DI XIII: ff. 263v°-272r°; DI XIV: ff. 272r°-283r°; DI XV: ff. 283v°-298r°; DI XVI: ff. 298v°-320r°; DI XVII: ff. 320v°-341v°.

All *canones* taken from the DB I (*De primatu ecclesie*) are to be found in DI V. The series of the second (*De sacris ordinibus*) and third book (*De ecclesiis*) are rearranged. The *canones* DB II, 2 until DB II, 48 are taken up in DI VI (*De clericorum conversatione et ordinatione et de correctione causis*). After the *canones* DB II, 52, 54 and 55 that are added to DI II (*De sacramento corporis et sanguinis domini et de perceptione et observatione, de missa et aliorum sacramentorum sanctitate*) again a group of *canones* (DB II, 56-80 is put in DI VI. DI IV (*De observandis festivitatibus et jejuniis. De scripturis canonicis et consuetudinibus, et celebratione concilii*) takes up the *canones* DB II, 17 - DB II, 88. The remaining *canones* from DB are again shifted to DI VI, apart from DB II, 120 and 121 that are removed to DI II.

DB III (*De ecclesiis*) is to be found in DI III. However, not all *canones* are brought together in DI III. The *canones* DB III, 77 and 78, 96-99 and 104-108 are found in DI II and DB III, 217, 219 and 222 are put in DI IV. Moreover, many *canones* from this book of the *Decretum Burchardi* are omitted.

DB IV and V are respectively found in ID I and II. DB VI (*De homicidiis*) is almost entirely taken up in DI X (*De homicidiis spontaneis, et non spontaneis. De parricidiis, et fratricidiis. Et de occisione legitimarum uxorum, et seniorum, et clericorum. Et quod non omnis hominem occidens homicida sit; et de eorum penitentia*) that does not take up *canones* from other books. All borrowings from DB VI (*De incestu*) shift to DI IX (*De incesta copulatione et fornicatione diversi generis et in qua linea fideles conjungi et separari debeant, et de correctione et penitentia singulorum*). The same goes for the *canones* of DB VIII (*De viris ac feminis deo dicatis*) taken up in DI VII (*De monachorum et monacharum singularitate et quiete: Et penitentia eorum qui continentie propositum transgrediuntur*). The *canones* of DB IX (*De feminis non consecratis*) are only to be found in DI VIII (*De legitimis conjugiis. De virginibus et viduis non velatis. De raptoribus earum et de eorum separatione. De concubiniis et transgressione conjugii deque penitentia singulorum*).

The *canones* from DB X (*De incantatoribus et auguribus*) are mainly taken up in DI XI (*De incantatoribus, de auguribus, de divinis, de sortilegis, de sortiariis et variis illusionibus diaboli et singulorum penitentia*). Apart from these *canones* fragments are also

shifted to DI XIII (DB X, 51-63, 65, 67 and DI XII (*De mendacio et perjurio. De accusatoribus, de defensoribus et falsis testibus. Et de singulorum penitentia*) (DB X, 64 ;67). The *canones* from DB XI (*De excommunicatione*) are spread over DI XIV (*De excommunicatione justa vel injusta et quibus de causis, et quo ordine facienda sit*)(DB XI, 1-6 ; 31-51), DI III (DB XI, 10-24) and DI XIII (DB XI, 25-30 ; 54-78).

The borrowings from DB XII (*De perjurio*), DB XIII (*De jejunio*), DB XIV (*De crapula et ebrietate*) and DB XV (*De laicis*) are to be found respectively in DI XII, DI IV and XVI (*De officiis laicorum et causis eorumdem*).

From DB XVI (*De accusatoribus et testibus*) only three *canones* are taken, DB XVI, 4 and 17 (in DI X) and DB XVI, 9 (in DI XVI).

The borrowings from DB XVII (*De fornicatione*), DB XVIII (*De vistatione infirmorum*), XIX (*Corrector*) and DB XX (*Speculator*) are respectively to be found in DI IX, XV and XVII (*Continens speculativas sanctorum patrum sententias de fide, spe et charitate*).

General Principle

The general principle concerning the transitions of *canones* between various collections can be formulated in the following sense. The relative thematic value of (series of) *canones* can be derived from the fact whether (series of) *canones* serve as a central theme or merely as additions in the collection they are taken up. Throughout the application of this principle a distinction can be made between thematic continuity and more complex rearrangements of *canones* in the transition from one collection to the next.

Among the borrowings of series of *canones* from different books within the DI, a distinction has to be made between those *canones* that are merely an addition to a greater, more central series and the latter series. In the first case there exists no or nearly no continuity, unlike in the second case. In DI II a large group of *canones* is taken from DB V. The borrowings added from DB

II and III only serve here as an addition to the central series taken from DB V. A similar situation can be found in DI III. The *canones* taken from DB XI are additions to a central series of *canones* taken from DB III. Finally, in DI XII, the *canones* from DI XIV are supplemented with *canones* from DB X and XI.

However, there is always the possibility that instead of a central series of *canones* together with additions, two are more groups of series stand next to one another without one being a central series and the other(s) being merely additions. In this gathering of two or more subjects, the relative importance of these topics diminishes in comparison to their importance in the *Decretum Burchardi*, where they constituted separate books. This principle can be applied to the amalgamation of borrowings from DB VIII and DB IX in DI VIII, for the combination of DB VII and DB XVII in DI IX and finally for the joining of DB XVIII and DB XIX in DI XV.

It necessary to analyse not only whether the borrowings were complete and exclusive, but also whether they were rearranged, what serves as the central series and what are mere additions. The way in which the various topics are arranged has to be taken into account as well. It is for example striking how DB IV and DB V are shifted to DI I and DI II, DB I and DB II to DI V and DI VI, and how DB XX is preserved in DI XVII.

Apart from cases of relative continuity, a few structural breaches and shifts can be found as well. Structural continuity and discontinuity are very closely intertwined and as a whole offer important clues in understanding the transition from the *Decretum Burchardi* to the *Decretum Ivonis* concerning their content.

A clear breach can be found concerning the field of procedural law and marriage, a breach that at the same time however has to be nuanced. Concerning excommunication, manslaughter and murder, regulations concerning magicians, thieves and wrongdoers and the soteriological finalisation of the *canones* concerning penitence, a relative continuity can be found. When dealing with baptism, the Eucharist, penance and all kinds of regulations that are typical of the penitential books, a shift can be deduced from the structural changes.

Degree of thematic continuity on the basis of more complex rearrangements

Example of thematic continuity: The more *canones* are taken exclusively from one or more book or series, the stronger thematic continuity is.
Example:

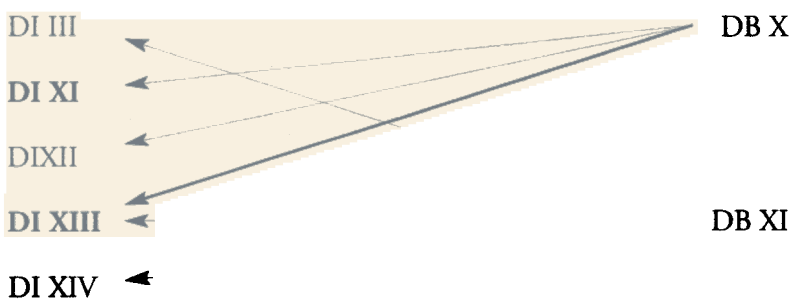
Collectio A
Collectio B — exclusively → Collectio C

Exclusive transition from Collectio A and Collectio B to Collectio C.

An example of this situation, can be found in DI XV that joins canones from DB XVIII and DB XIX. The canones of the latter books of the DB can only be found in DI XV and are not else taken up anywhere else.

More complex rearrangements: *Canones* are not exclusively integrated into one series or book, but are dispersed over various books. Finding the *ratio* of the compilator in this case can be based upon a double approach. Transitions on the one hand have to be analysed from the way in which the succession of *canones* is breached in one collection and on the other from the way in which they are rearranged in the other. In addition, it is important to find out which borrowings or series of borrowings are central in each book.

An example is offered by the composition of DI XI and DI XIII:



In DI XI *canones* are taken from DB X. *Canones* from DB X can also be found in DI XII and DI XIII. DI III, DI XIII and DI XIV derive *canones* from DB XI. As has been said, it is important to find which are central in each book. On the basis of this principle, the transition of content from the *Decretum Ivonis* in comparison to the *Decretum Burchardi* on the basis of DI XI is first and foremost to be derived from an analysis of the borrowings in DI XIV. From both the two perspectives of the *Decretum Ivonis* and the *Decretum Burchardi*, the following schemes[5] can be presented:

Book DI XI

From the structure of the *Decretum Burchardi*

DB X, 1-50
Breach: DI XI, 85-DI XIII, 59 (f. 252r°; PL 11.75 - f. 267v°; PL 13.52)
DB X, 51-64: DI XIII, 59-74 (f. 268 r°; PL 13.67)
Breach: DI XIII, 71-97
DB X, 64-68: DI XII, 97-100 (f. 263r°; PL12.85 - f. 263v° ; PL 12.88)

From the structure of the *Decretum Ivonis*

DI XI, 1: not put in a particular framework
DI XI, 2: DB X 5 (f. 242 v°; PL 11.2)
DI XI, 3-12: mostly councils and decretals (f. 242 v°; PL 11.3 - f. 243v°; PL 11.12)
DI XI, 11: DB X, 66 (f. 243 v°; PL 11.11)
DI XI, 13-23: addition (Augustinian texts) (f. 243v°; PL 11.13 - f. 244v°; PL 11.20)
DI XI, 24-32: addition (f. 244 v°; PL 11.21 - f. 244v°; PL 11.29)
DI XI, 33-85: DB X, 1-50 (DB X, 23-25 excepted)
DI XI, 86-117: addition

The borrowings from the *Decretum Burchardi* in DI XI are limited to DB X. However, also DI XIII and DI XII integrate *canones* of DB X:

[5] Within these schemes, the numbers between brackets refers the *canones*.

Book DI XII

From the structure of the *Decretum Ivonis*

DI XII, 1-39: not put in framework (addition) (f. 255r°; PL 12.1 - f. 257r°; PL 12.28)
DI XII, 40: DB XII, 22 (f. 257r°; PL 12.29)
DI XII, 41-70: addition (f. 258 r°; PL 12.30)
DI XII, 71-87: DB XII 1-18 (with the exception of DI XII, 73 (f. 261r°; PL 12.60/61) (f. 260v°; PL 12.58 - f. 262 r°; PL 12.75)
DI XII, 88-89: addition (f. 262r°; PL 12.76 - f. 262r°; PL 12.77)
DI XII, 90: DB XII, 21 (f. 262v°; PL 12.78)
DI XII, 91-92: addition (f. 262v°; PL 12.79 - f. 262v°; PL 12.80)
DI XII, 93-100: DB X, 64-67 (F. 263r°; PL 12.81 - f. 263v°; PL 12.88)

The structure of the thirteenth book is far more complex. It joins *canones* from the DB X, DB XI and DB XIV. This means that the structure of all the books from which *canones* were taken have to be taken into account. In the case of DB X this implies analysing DI XII and DI XIII. Concerning DB XI, DI III, DI XIII, DI XIV have to be dealt with. Finally, DB XIV is used in DI XIII.

The structure of the DI XII and DI XIII and DB X are already put into a scheme, which leaves DI XIII, DI XIV and DI III.

Book DI XIII

Concerning the borrowings from DB X see above
Concerning the borrowings from DB XI

From the structure of the *Decretum Burchardi*

DB XI, 1-6: DI XIV, 86-91 (f. 278v°; PL 14.74 - f. 280r°; PL 14.79)
Breach: DI XIV, 91-DI III, 130 (f. 62r°; PL 3.126)
DB XI, 7: DI III, 130
Breach: DI III, 130-DI IV, 93 (f. 83r°; PL 4.88)

DB XI, 10-22: DI XIV, 93-105 (f. 280r°; PL 14.80 - f. 281r°; PL 14.92)
Breach: DI XIV, 105-DI III, 129 (f. 62r°; PL 3.125)
DB XI, 23: DI III, 129
Breach: DI III, 129-DI XIII, 47 (f. 267r°; PL 13.40)
DB XI, 25-30: DI XIII, 42-47 (f. 266r°)
Breach: DI XIII, 47-DI XIV,108 (f. 281r°; PL 14.95)
DB XI, 31-51: DI XIV, 108-128 (f. 282r° ; PL 14.114)
Breach: DI XIV, 128-DI XIII, 3 (f. 263v°; PL 13.3)
DB XI, 53-54: DI XIV, 3 (f. 272v° ; PL 14.4)
Breach: DI XIII, 3-DI XIII, 48 (f. 276r°; PL 14.47)
DB XI, 55-65: DI XIII, 48-58 (f. 267r° ; PL 13.41 - f. 267v° ; PL 13.51)

From the structure of the *Decretum Ivonis*

DI XIII, 1: old canonical statutes (f. 263v°; PL 13.1)
DI XIII, 2: DB XI, 53 (f. 263v°; PL 13.2)
DI XIII, 3: DB XI, 54 (f. 263v°; PL 13.3)
DI XIII, 4: DB XI, 41: addition (f. 264r°; PL 13.4)
DI XIII, 42-47: DB XI, 25-30 (f. 266r°-267r°; PL 13.40)
DI XIII, 48-58: DB XI, 55-65 (f. 267r°; PL 13.41 - f. 267v°; PL 13.51)
DI XIII, 59-74: DB X, 51-67 (f. 267v°; PL 13.52 - f. 268r°; PL 13.67)
DI XIII, 76-92: DB XIV, 1-17 (f. 268 v°; PL 13.69 - f. 269v°; PL 13.85)
DI XIII, 93-134: addition (f. 269v°; PL 13.86 - f. 272r°; PL 13.119)

Book ID XIV

From the structure of the *Decretum Ivonis*

DI XIV, 1-85: addition (f. 272r°; PL 14.1 - f. 278v°; PL 14.73)
DI XIV, 87-107: DB XI, 1-24 (f. 272r°; PL 14.75 - f. 281r°; PL 14.94)
DI XIV, 108-128: DB XI, 31-51 (f. 281r°; PL 15.95 - f. 282r°; PL 14.114)
DI XIV, 129-140: DB XI, 67-74 (f. 282r°; PL 14.115 - f. 283r°; PL 14.126)

Book DI III

From the structure of the *Decretum Ivonis*

DI III, 1-3: addition (f. 52 v°; PL 3.1 - f. 52v°; PL 3.3)
DI III, 3-68: DB III, 1-68 (f. 57v°; PL 3.70)
DI III, 69-83: DB III, 80-94 (f. 57v°; PL 3.71 - f. 58 r°; PL 3.84)
DI III, 84-98: DB III, 109-123 (f. 58r°; PL 3.85 - f. 59r°; PL 3.96)
DI III, 99-129: addition (f. 59r°; PL 3.97 - f. 62r°; PL 3.125)
DI III, 130: DB XI 7 (f. 62r°; PL 3.126)
DI III, 131-227: addition (f. 62r°; PL 3.127 - f. 70v°; PL 3.220)
DI III, 228-240: DB III, 158-172 (f. 62r°; PL 3.221 - f. 71v°; 3.233)
DI III, 241: addition (f. 71v°; PL 234)
DI III, 242-256: DB III,174-189 (f. 71v°; PL 3.235 - f. 72r°; PL 3.249)
DI III, 257-258: addition (f. 72r°; PL 3.250 - f. 72v°; 3.251)
DI III, 261-276: DB III, 200-215 (f. 72v°; PL 3.255 - f. 73v°; PL 3.266)
DI III, 277-295: addition (f. 73v°; PL 3.267 - f. 75r°; PL 3.284)

From the structure of the *Decretum Burchardi*

DB III, 1-68: DI III, 3-68(f. 52v°; PL 3.3 - f. 57v°; PL 3.70)
Breach: DI III, 68-DI II, 218 (f. 51v°; PL 2.129)
DB III, 78: DI II, 218
DB III, 79: DI II, 219 (f. 51v°; 2.130)
Breach: DI II, 219-DI III, 70 (f. 57v°; PL 3.72)
DB III, 80-94: DI III70-83 (f. 58r°; PL 3.84)
Breach: DI III, 83-DI II, 221 (f. 51v°; PL 3.131)
DB III, 96-99: DI II, 221-224 (f. 52r°; PL 2.134)
DB III, 104-108: DI II, 228-232 (f. 52r°; PL 2.139 - f. 52v° ; PL 2.143)
Breach: DI II, 232-III, 84 (f. 58r°; PL 3.85)
DB III, 109-123: DI III, 84-98 (f. 59r°; PL 3.96)
DB III, 124: DI III, 156 (f. 64r°; PL 3.150)
DB III, 172: DI III, 240 (f. 71r°; PL 2.233)
DB III, 175-189: DI III, 243-256 (f. 71v°; PL 3.236 - f. 72r°; PL 3.249)
DB III, 200-216: DI III, 261-276 (f. 72v°; PL 3.255 - f. 73v°; PL 3.266)
Breach: DI III, 276-DI IV, 65 (f. 79v°; PL 4.61)
DB III, 219-222: DI IV, 65-67 (f. 79v° ; PL 4.63)

What do these schemes teach us about the structural shift in DI XI and XIII? In DB X a distinction has to be made between the series X1-50 and the two following series of *canones* that are taken up in DI XII and XIII. The former series demonstrates a higher degree of continuity than the latter does. It is exclusively taken up in DI XI. The latter series in DI XII and DI XIII are to be found among other series from other parts of the *Decretum Burchardi.*

On these grounds we can speak of the continuity of DI XI with regard to DB X. The borrowing in DI is the most important borrowing from DB X. Only thirteen *canones* are integrated in DI XIII and only three in DI XII against fifty borrowings in DI XI. Moreover, the borrowing in DI XII clearly only serves as an addition to the borrowings from DB XII. In DI XIII as well, the *canones* from DB stand next to borrowings from DB XIV and XI. The core of the transition of the *canones* of DB X to the *Decretum Ivonis* has to be situated in DI XI.

The continuity of this transition can be corroborated by the specific structure of the *canones* of DB X in DI XI. Apart from an isolated borrowing (DI XI, 11 (f. 243v°; PL 11.11)), the *canones* are put in one series (DI XI, 33-85 (f. 245r°; PL 11.30 - f. 252r°; PL 11.75)). The series DI XI, 3-12 (f. 242 v°; PL 11.3 - f. 243v°; PL 11.12) serves as an addition to this series mainly consisting of council texts and decretals, while the series DI XI, 13-32 (f. 243v°; PL 11.13 - f. 244v°; PL 11.29) can equally be seen as an addition of Augustinian texts. The compilator applies this strategy elsewhere as well[6].

DI XI can to a large extent be interpreted as the equivalent of DB X which deals with the same subject, *De incantatoribus et auguribus.* However, a minor transition can be found as well. Possible clues for a transition can be found in the rearrangement of the *canones* from DB X in DI XII and DI XIII, put in the framework of the overall structure if the books of the *Decretum Burchardi* that served as sources for DI XII and DI XIII.

[6] In DI II, borrowings from DB V are supplemented with a number of *canones* derived from papal letters (DI II, 130-164 (f. 43v°; PL 2.65 - f. 46v°; PL 2.92)) and subsequently from texts of Augustine (DI II, 165-202 (f. 46v°; PL 2.93 - f. 49v°; PL 2.113)).

On the grounds of this synthesis, the following conclusion can be formulated. On the one hand a clear tendency of systematisation could be found concerning the field of *canones* on excommunication, on the oath and on perjury and finally on magic and similar topics. The systematisation concerning excommunication however remains limited. On this subject a tension exists between on the one hand the undertaking of isolating the theme of excommunication and the fact that excommunication is also treated among regulations on the violation of ecclesiastical goods.

In establishing a systematisation in this field, the structure within the *Decretum Burchardi* was taken apart. This structural shift mainly concerns DB X and DB XI. DI XIII opens with a few *canones* that put the topic of this book within a biblical-historical and theological framework or give a definition of specific topics that will be dealt with in the following *canones*. Canon DI XIII, 1 (f. 263v°; PL 13.1) deals with theft in the old canonical statutes, canon DI XIII, 2 (f. 263v°; PL 13.2) treats theft with Moses and canon DI XIII, 3 (f. 263v°; PL 13.3) defines theft. Canon 2 and 3 were taken from DB XI 53 and DB XI, 54. These *canones* are preceded in the *Decretum Burchardi* by a number of *canones* (1-54) on excommunication. DB XI, 53 and DB X, 54 mark the beginning of a series of regulations on theft that occupy the rest of the book (DB X, 53-78). In the *Decretum Ivonis* they are reset as constituting the general introduction to the subsequent theme that omits the regulations in DB XI concerning excommunication.

In view of the borrowings in the *Decretum Ivonis* a distinction can be made in DB XI between:

DB XI, 1-24: excommunication: taken up in DI XIV, 87-107 (f. 278v°; PL 14.75 - f. 281r°; PL 14.94)

DB XI, 25-30: violation of ecclesiastical goods: taken up in DI XIII, 42-47 (f. 266r°-267r°; PL13.40)

DB XI, 31-51: excommunication: taken up in DI XIV, 108-128 (f. 281r°; PL 14.95 - f. 282r°; PL 14.14)

DB XI, 52-65: theft: taken up in DI XIII, 2- 3 (f. 263r°; PL 13.2 - f. 263r°; PL 13.3), 48-58 (f. 267r°; PL 13.41 - f. 267v°; PL 13.51) (with the exception of 52 (f. 267r°; PL 13.45)

DB XI, 67-74: excommunication: taken up in DI XIV, 129-140 (f. 282r°; PL 14.115 - f. 283r°; PL 14.126)

In this sense, the regulations concerning excommunication are brought together in DI XIV. The remaining *canones* on theft are subsequently supplemented with the regulations from DB X, *De incantatoribus et auguribus* (DB X, 51-67). These regulations concern slander, cursing and reconciliation. These are taken from their original connection with magic and similar topics. As has been said, the latter group of *canones* are put in DI XI that is dedicated to this theme. To conclude, systematisation can equally be found in this field.

DB X is fragmented even more. Apart from the *canones* on magic (DB X, 1-50) and those on slander and cursing (DB X, 65-68), the *canones* on oath and perjury (DB X, 65-68) are taken from their original context and shifted to DI XII. In this sense a third case of systematisation in the *Decretum Ivonis* in comparison to the *Decretum Burchardi* can be found concerning oath and perjury. Burchard dedicated a book to a part of this theme, DB XII, *De perjurio*. This book is taken up almost completely in DI XII, without the original theme being dispersed over the other books of the *Decretum Ivonis*.

After the borrowing of *canones* of DB X follows a series of regulations supplemented with canon 75 concerning drunkenness taken from DB XIV, 1-17. Finally DI XIII ends with a series of regulations concerning the mentally disabled, minors, the sick (DI XIII, 93-100) and Jews (DI XIII, 101-134).

DI XIII joins groups of *canones* which are not structured any further in opposition to the other series of *canones* that constituted the original, systematised framework of the former groups. The other regulations from DB XI on excommunication are integrated in DI XIV, which does not derive *canones* from other books and constitutes an integral addition (DI XIV, 1-85 (f. 272r°; PL 14.1 - f. 278v°; PL 14.73)) to these regulations. The same goes for the borrowing of other *canones* from DB X in DI XI. Equally DI XI does not take up other *canones* from the *Decretum Burchardi* and can equally be seen as a supplement to this theme in Burchards collection.

DI XIII takes up non-systematized series of *canones* and therefore as such constitutes a whole series that are loosely put one after another. Moreover, the aim to systematize that can be found in other books is absent here because there is no unifying

ratio in DI XIII. This allows for digressions on topics that are also dealt with elsewhere in the *Decretum Ivonis*. The addition on the end of DI XIII (DI XIII, 93-94 (f. 269v°; PL 13.86 - f. 269v°; PL 13.87) on marriage law and hereditary law illustrates this. In the framework of regulations on the *furiosi*, *infantes* and *dementes*, marriage is dealt with DI XIII, 94-96 (f. 269v°; PL 13.87 - f. 269v°; PL 13.89). A regulation on inheritance law can be found in canon DI XIII, 100 (f. 270r°; PL 13.93). From the perspective of systematisation there is a great difference between DI XIII and DI VII. The *canones* on marriage law and inheritance law in DI XIII are placed in a loose series of *canones* which are not connected in terms of content. They can be found between a borrowing from DB XIV, *De crapula et ebrietate* and between a series of *canones* concerning the Jews. In DI VII they serve as an application of legal consensualism and in that sense are systematized on the basis of a highly juridical criterion. DI VII discusses those people who cannot contract a valid marriage because they do not possess reason. The latter is a necessary condition for marriage that is based upon an act of free will of the parties.

The idea that DI XIII is an amalgamation of a loose series relating to various topics can be demonstrated by taking a look at the carry-over of the *Decretum Ivonis* in the *Panormia Ivonis* (PI)[7]. In many respects the *Panormia Ivonis* represents a further step in the development of classifying material law on the basis of juridical criteria. Canon DI XIII, 100 (f. 270r°; PL 13.93) is about inheritance law and has the Institutes as its formal source. Yet it was not taken over in PI V that contains a number of Roman law regulations on this field. DI III has not been used for this purpose in the *Panormia Ivonis*. Thus, as well from this point of view, DI XIII falls outside the process of systematisation. DI XIII can first and foremost be characterised as a series of *canones* that were taken out of their original context in the *Decretum Burchardi* and could not be used anywhere else in the *Decretum Ivonis*.

[7] The *Panormia Ivonis* is mainly a systematized abbreviation of the materials collected in the *Decretum Ivonis:* FOURNIER, P. and LE BRAS, G., *Histoire des collections canoniques*, II, p. 88.

4. The broader historical context

As was said in the general introduction to this contribution, this method aims at connecting structural shifts within canon law to historical developments. Therefore an example of such a connection is to be elaborated: the changing concept of the relation between the clergy and the laity in the transition from the *Panormia Ivonis* to the *Decretum Gratiani*[8].

The transition from the collections of Ivo of Chartres to the *Decretum Gratiani* marks an important step in the evolution of canon law. One aspect of that evolution is the application of the criterion of distinction between law for the clergy and law for the laity. On the level of structure, this principle was not yet applied in the transition of the *Decretum Ivonis* to the *Panormia Ivonis*[9]. The actual distinction concerning this distinction in the *Panormia Ivonis* is in fact the side effect of the application of another criterion: the gradual diminishing of penitential *canones*, consisting mostly of regulations of proper and decent behaviour. On this basis the number of penitential *canones* in a canon law context is reduced considerably in the *Panormia Ivonis*. On the basis of the rearrangement of two *canones* of PI V the idea can be developed that the criterion of the juridical distinction between clergy and laity was on the contrary actively applied in the *Decretum Gratiani*.

Negatively, this hypothesis can be defended from the complete omission of all Roman law regulations concerning family law which do not have any link with canon law in the *Decretum Gratiani*. Positively, this hypothesis can be elaborated on the basis of the rearrangement of the only two *canones* of the first part of PI V, PI V, 12 (f. 67v°; *Sciscitantibus vobis sacerdote – hoc mundum*) and PI V, 27 (f. 68r°; *Si hereticus contra – prescriptio*

[8] *Decretum Magistri Gratiani*, E. FRIEDBERG (ed.), Leipzig, 1897.

For a recent survey of the literature on the *Decretum Gratiani*, please see: WINROTH, A. *The Making of Gratian's Decretum*. Cambridge, 2000.

[9] For the *Panormia Ivonis* the manuscript Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2472 is being used.

eius ei apponatur) respectively in C 2 q 7 c 26 and C 15 q 8 c 5. By placing PI V, 12 under the *Negotia criminalia* of clerics and PI V, 27 in *De statu clericorum* under the *Negotia civilia* which equally apply to ecclesiastical matters, these two *canones* are shifted on the basis of omitting the secular context. The latter principle constitutes an important criterion for explaining a part of the structural shifts from the *Panormia Ivonis* to the *Decretum Gratiani*.

The matter dealt with in C 2 q 7 states the rule that the laity cannot testify in a case against a bishop (*Quod vero laici in accusatione episcoporum non sint audiendi*). PI V, 27 is placed in a similar context in C 2 q 7 c 26[10]. The authoritative texts concerning the juridical capacities of heretics, Jews and heathens in their relation to Christians are an addition to the general topic of the relation between laity and clergy and between subordinates and prelates. These regulations are an answer to the *oppositio* c. *22 Non omnes subditi, sed criminosi tantum prohibentur accusare prelates*, that treats an aspect of the more general rule that subordinates cannot try their prelates (c 21: *Quare suditi prelates suos reprehendere non possunt*) in dictum post c 22.

C 15 q 8 c 5 is equally put in an exclusively clerical context. Quaestio 8 deals with the question whether a prelate who confessed to a sin committed before his ordination out of free will or being convinced to do by others, could demand the office he had taken up. This *quaestio* has to be situated in the framework of *Causa* 15 that deals with the functioning of institutional acts that flow from the *ordinatio*:

> C 15 q 8 c 1: *Presbiter qui confitetur, se ante ordinationem corporaliter lapsum, postea non offerat*
> C 15 q 8 c 2 : *Deservientes altario si carnis fragilitate deliquerint, episcopi arbitrio subiacebunt*
> C 15 q 8 c 3 : *Ex ministris ecclesiae geniti in servitutem eiusdem devocentur*
> C 15 q 8 c 4 : *Qui confitetur se ante ordinationem pecasse non sac rificet ; convictus autem deponatur*

[10] c 1: Laici in accusatione episcoporum recipiendi non sunt; c 2: Laicus clericum non accuset.

C 15 q 8 c 5 : *De manu sacerdotis, qui ab ecclesia tolleratur, licite sacramenta sumuntur.* [...] *Non potest aliquis, quantumcumque pollutus sit, sacramenta divina polluere, que purgatoria cunctarum contagionum existunt. ... Sumite ergo ab omni sacerdote intrepide Christi misteria, quoniam omnia in fide Cristi purgantur.*

In their original context in the *Panormia Ivonis* on the contrary, they were placed in the context of the *purgatio*. IP V shifts to C 15 q 8 c 5 from an addition to regulations on the *purgatio* and the oath to a context of the execution of competences. The leading theme determining the rearrangement and structure of the series of texts is the effects of sin or penitence for the power of order and the various capacities a priest is endowed with. When the priest confesses to having sinned before ordination he is restricted to fulfilling tasks apart from the Eucharist for reasons of usefulness and because of his ardour (q 8 c 1)[11]. It remains to the bishop to determine whether those who gave in to the weakness of the flesh and did penitence for it are no longer suspended or removed from the Church. They can get their office back, however without the possibility to be promoted elsewhere. When they would sin again they however would not only loose the dignity of their office, but also the right to communion (q 8 c 2)[12]. He, who confesses to have sinned before ordination, can no longer perform the Eucharist but keeps being called a priest. He, who has not confessed, but is publicly condemned, looses the right to be called a priest as well (q 8 c 4)[13].

[11] *Si confessus fuerit quod ante ordinationem suam peccaverit, non quidem offerat, maneat autem in aliis officiis propter eius studii utilitatem.*

[12] *Hii qui altario Dei deserviunt, si subito in flenda fragilitate carnis corruerint, et Deo respiciente digne penituerint, ita ut mortificato corpore cordis contriti Deo sacrificium offerant, maneat in potestate pontificis vel veraciter afflictos non diu suspendere, vel desidiosos prolixiore tempore ab ecclesiae corpore segregare ; ita tamen, ut sic officiorum suorum loca recipiant, ne possint ad altiora officia ulterius promoveri. Quod si iterato velut canes ad vomitum reversi fuerint, non solum dignitate officii careant, sed etiam sanctam communionem, nisi in exitu, non percipiant.*

[13] *Si quis presbiter ante ordinationem peccaverit non offerat, sed tantum pro religione nomen presbiteri portet. Si autem non ipse confessus fuerit, sed ab alio publice convictus, nec hoc ipsum habeat ut nomen presbiteri portet.*

The original canon PI V has to be situated in this context. It deals with the consequences of sinfulness of the priest for the sacraments. Because the sacraments are holy they cannot be by the wrongdoings of a priest. Everything is purified by the faith (q 8 c 5)[14].

Together with the application of the principle of a division between laity and clergy, another principle that has already been lightly touched upon can be derived from the structural shifts. The transition from a mere moral to a legal qualification of acts is being achieved in the shift from notions of moral lawfulness and sinfulness to validity and invalidity. As has been said, validity concerns the correct functioning of legal devices and *formulae* that is institutionalised within the legal system. Its procedural character resided in the fact that the validity of actions is paraphrased in the execution of these acts within the institutional Church. The fundamentally procedural character of validity implied that one cannot go about validity without incorporating the legitimate functioning of capacities and legal devices.

This kind of institutionalisation can be found with the treatment of simony, all kinds of symbolic and sacramental acts, and ordination. Confessing a sin (q 8 c 1), committing a sin before ordination (C 15), the problem of guilt or innocence in committing an act unconsciously, the fact whether one has to be forced to confess (q 8 c 4), all have specific consequences regarding the capacities that can be held legally and those that cannot. These different fields are brought together and treated from the perspective of the functioning of capacities.

Comparing the way in which simony is treated in Ivo of Chartres with the way it is dealt with in the *Decretum Gratiani* can illustrate the application of this principle. An interesting starting point for looking at the treatment of simony is PI III. Only PI takes up a series of *canones* of DI XII that deals with

[14] *Non potest aliquis, quantumcumque pollutus sit, sacramenta divina polluere, que purgatoria cunctarum contagionum existunt. Qualiscumque enim sacerdos sit, que sancta sunt coinquinari non possunt... Sumite ergo ab omni sacerdote intrepide Christi Christi misteria, quoniam omnia in fide Christi purgantur. Fides enim, est, que vincit hunc mundum.*

robbers, thieves and idolators and with excommunications. A series on the prohibition of usury for the clergy has been taken up in PI III. Concerning the omissions from DI XIII, a clear parallel can be drawn with the omissions from DI V and DI VII. This parallel casts an interesting light on the thesis that in the *Panormia Ivonis* law relative to the laity is largely left out. As DI V, DI XIII opens with a short historical reference to the old statutes of the Church and Moses 1 and 2 (f. 263v°; PL 13.1 - f. 263v°; PL 13.2). Equally as in DI VI, they are omitted.

Subsequently, the *Panormia Ivonis* does not take up any canon on laity law but equally leaves out a large group of *canones* on the clergy. As in DI V and VI these are regulations stemming from a penitential context. As in DI VI these regulations mainly concern specific rules of behaviour in line with general determinations that also apply to the laity. The condemnation and destruction of graves (DI XIII, 56 (f. 267v°; PL 13.49), theft (57-58 f. 267v°; PL 13.50 - f. 267v°; PL 13.51), cursing (DI XIII, 73 (f. 268r°; PL 13.66)), drunkenness (DI XIII, 78-89 (f. 268v°; 13.71 - f. 269r°; PL 13.82)) and attitude towards Jews (DI XIII, 131-134 (f. 272r°; PL 13.119)) illustrate this. A fine example is offered by drunkenness:

> DI XIII, 77 (f. 268v°; PL 13.70) : Ut malum ebrietatis omnino vitetur
> Similar canones
> DI XIII, 86 (f. 269r°; PL 13.79): *Qui ebrius fuerit ut ordo patitus peniteat*
> DI XIII, 87 (f. 269r°; PL 13.80): *Quod vino inebriari non liceat sed fugiendum*
> DI XIII, 88 (f. 269r°; PL 13.81): *De illis qui per ebrietatem vomitum faciunt*
> DI XIII, 89 (f. 269r°; PL 13.82): *De eadem re*
> (The two latter *canones* apply to the laity as well as to the clergy)

It is no coincidence that the *canones* on *usura* with the clergy are selected from this series. It does not come as a surprise that these *canones* are placed after the regulations on simony. Simony and greed were regarded by the Gregorians as important causes of the lamentable situation of the Church as they threaten the *vita apostolica*. This selection from DI XIII gets a new context

from this perspective. This shifts holds an interesting clue to understanding the ratio of the compilator. On the basis of the integration of DI V, VI and XIII, the most fundamental distinction between *Decretum Ivonis* and *Panormia Ivonis* is not primarily the omission of lay law from which are moreover taken *canones* elsewhere in the *Panormia Ivonis*, it is the gradual omission of a penitential context of canon law. Only with the *Decretum Gratiani*, in the context of Gregorian institutionalism, the distinction between clergy and laity is being actively applied as an independent criterion.

In this sense, mapping out the structural shifts enables us to interpret the transitions from one collection to another, as well as the divergences between various collections. On the basis of structural shifts, the content of canonical collections can be placed and understood within its historical framework. In this sense, canonical collections can be hooked into historical meaning and herewith into the broader historical context by using the data of the mentioned structural schemes.

Summary

Before the Classical Period of canon law (1140-1378), canon law doctrine took shape throughout a chain of collections of canones. These canones contained texts that had a normative value and that dealt with a very large range of topics, going from the organisation of the church to theological matters and the moral life of the faithful. In this contribution a method is presented by which the ratio behind the transmission of canones from one canonical collection to the next can be found. This method enables us to understand, describe and explain the evolution of the canon law doctrine against its historical background. First, after the general principle of interpretation has been explained by means of a hypothetical example, more complex applications are presented, dealing with thematic continuity and discontinuity of the doctrinal content going from one collection to the next. Second, the application of this method is illustrated by a few aspects of the transition from the *Decretum Burchardi* (c. 1012) to the collections of Ivo of Chartres (c. 1095) and further to *the Decretum Gratiani* (1140).

Solitudine e comunione:
la dimensione pneumatica e il ruolo ecclesiale del carisma eremitico
Romualdo e Pier Damiani tra carisma e istituzione

da
Lorenzo SARACENO
(*Bardolino VR*)

1. Il discutere sulla dimensione ecclesiale del carisma eremitico in Romualdo e Pier Damiani ha un rilievo oggettivo, sia per quello che sarà il ruolo e l'ideale dell'eremitismo nella chiesa latina nel secondo millennio, sia dal punto di vista ecumenico: proprio a cavallo del tempo in cui si consuma la separazione tra Roma e Bisanzio, abbiamo con Romualdo (952-1027) l'ultima esperienza monastica eremitica e semianacoretica d'occidente ancora in continuità con la tradizione monastica della Chiesa indivisa, e nella generazione successiva abbiamo con Pier Damiani (1007-1072), agiografo di Romualdo, l'ultimo e forse più radicale teorico dell'istituzione eremitica in un occidente ormai diviso dall'oriente. Questo non toglie il fatto che fenomeni di vita solitaria e di reclusione (pur nella diversità delle varie tipologie) abbiano attraversato la storia della Chiesa latina anche nel secondo millennio[1]; ma è anche vero il fatto che la tradizione camaldolese, che da quelle fonti ha tratto ispirazione, è rimasta fino alla fine del secondo millennio l'unica forma monastica istituzionale che in occidente, bene o male, ha tenuto viva la tradizione eremitica, insieme a quella, alquanto diffe-

[1] Un quadro e una discussione complessiva in C. CABY, Finis eremitarum? *Les formes régulières et communautaires de l'érémitisme médiéval*, in *L'érémitisme en France et en Italie (XI^e-XIV^e siècles)*, Rome 2002 (reperibile nel sito « retimedievali.it », da cui traggo la citazione).

Sacris Erudiri 43 (2004): 260-279 © BREPOLS PUBLISHERS

rente e comunque quasi coeva, dei certosini. E forse non è casuale che entrambi, Romualdo e il suo agiografo, fossero di Ravenna, la città che per secoli aveva fatto da ponte con la civiltà bizantina, ma a partire da quegli anni ormai sempre più si integra senza più distinguersi in una civiltà esclusivamente latina.

Queste osservazioni forse contribuiscono a spiegare anche perché la *Vita Romualdi* scritta da Pier Damiani abbia avuto una fortuna particolare, forse superiore al merito intrinseco dell'opera[2], creando un modello agiografico illustre e carico di significati, per certi versi mitico[3], espressivo comunque della autocoscienza "latina" riguardo al valore e al supposto primato del carisma eremitico, considerato sia in sé come forma di ricerca di santità, sia nel suo ruolo ecclesiale.

2. Romualdo e Pier Damiani dunque, dal punto di vista del modello eremitico che essi rappresentano, sono una coppia difficilmente scindibile, anche se il rilievo storico dei due personaggi e quello della loro personalità umana e spirituale è tale da farci chiedere quanto del modello agiografico romualdino sia espressivo della visione e dell'azione del santo, e quanto sia filtrato dal suo agiografo, santo anche lui (e per di più tra le figure dominanti del mondo ecclesiastico del suo tempo), per sua parte fortemente impegnato a fornire strumenti concettuali, spirituali e giuridici per una riforma della Chiesa – la riforma che poi sarà detta gregoriana – e del monachesimo[4]. Problema clas-

[2] Non concordo con la nota riserva di Tabacco ("La *Vita Romualdi* non è tra le cose migliori di Pier Damiani", in PETRI DAMIANI *Vita Beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 [d'ora in poi citata come VR], p. LVII), come penso di confermare in un'analisi letteraria della struttura narrativa dell'opera, preparata per il volume 'Pier Damiani, *Vite*', in corso di pubblicazione presso Città Nuova nel quadro dell'*Opera omnia*. Tuttavia il confronto con i modelli (i *Dialoghi* di Gregorio Magno o la *Vita Antonii* di Atanasio) è impari.

[3] Si pensi al ruolo che l'eremitismo camaldolese ha avuto nel creare il tipo ideale della vita solitaria in ambito umanistico, dal Petrarca al giovane Tommaso (poi Paolo come nome di religione) Giustiniani attraverso il Bembo; cf. E. MASSA, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Napoli 1992.

[4] Non a caso il più celebre profilo dedicato a lui gioca fin dal titolo sulla polarità e sulla tensione che esistono tra dimensione monastica carismatica e

sico di ogni opera agiografica[5], quello di un rispecchiamento tra autore e personaggio, è tanto più importante in questo caso, se pensiamo che Pier Damiani costituisce uno dei principali promotori, della cosiddetta "ecclesiologia giuridica", e ciononostante è appassionato "ideologo" dell'eremitismo, cioè di una dimensione di vita che di per sé dovrebbe trovare una sua giustificazione soltanto carismatica, anche se da lui stesso coerentemente inserita in una visione strutturata della Chiesa e del mondo. Voglio con questo soltanto accennare al fatto che il rapporto a specchio tra santo e agiografo in questo caso diventa un caso emblematico della dialettica tra carisma e istituzione, e che il rapporto non è necessariamente rappresentabile come una evoluzione (o involuzione) dal carisma all'istituzione, ma ha in realtà dinamiche più complesse.

3. Pier Damiani costruisce il modello agiografico romualdino nel 1042, agli inizi del suo personale percorso monastico, potremmo dire ancora al di fuori di un chiaro progetto riformatore, che prenderà corpo in lui in modo programmatico solo a partire dall'assunzione del mandato di priore di Fonte Avellana. Non conosciamo la motivazione del suo scrivere[6], ed è stato osservato che la figura del santo, che giganteggia nel racconto e affascina il neofita, poi direttamente sembra essere stata ben poco presente nei suoi scritti successivi[7]. Eppure dal nostro punto di vista proprio questo è interessante: che sia l'uomo carismatico a colpire il suo agiografo, al punto da costituire il suo riferimento esemplare; è quanto dire che, come modello agio-

dimensione ecclesiastica, attraverso una formula fortunata, che per certi versi è un ossimoro: J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma 1960.

[5] Cf. G. LUONGO, *Lo specchio dell'agiografo. I carmi XV e XVI di Paolino da Nola*, Napoli 1992.

[6] Al di là della giustificazione, verisimile ma anche topica, posta nel prologo, quella cioè di preservare una memoria ancora trasmessa dai testimoni oculari delle imprese del santo.

[7] Cf. N. D'ACUNTO, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo. Storia Agiografia e Spiritualità*. Atti del XXIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti. Fonte Avellana 23-26 agosto 2000, San Pietro in Cariano VR 2002, pp. 120-128.

grafico, Romualdo vale per se stesso, a monte di una diretta utilizzazione strumentale nel quadro di un programma di riforma ecclesiastica.

Lo si può desumere da più elementi testuali sintomatici. Il più rilevante, forse, dal nostro punto di vista è di carattere narrativo e strutturale. Il momento centrale della seconda parte dell'opera, in cui il *vir dei* non ha più (né più sembra voler avere) ormai alcun ruolo istituzionale[8], è quello in cui Romualdo si muove per l'Appennino costruendo eremi e monasteri (potremmo dire delle piccole skite, tanto simili a quelle della tradizione orientale), di cui Sitria è il perno[9]. Proprio a Sitria Romualdo, ormai anziano e giunto alla statura di Cristo[10] (come narra, offrendo la sua chia-

[8] Unico dato istituzionalmente rilevante è al cap. LXV, in cui Romualdo va di sua iniziativa dall'imperatore Enrico II per propugnare l'abbandono da parte dell'imperatore della politica delle "chiese private", presentate come fenomeno simoniaco: invero l'ottica qui sembra francamente quella dell'agiografo, e le argomentazione espresse anche concettualmente con argomenti tipici ormai della stagione pre-gregoriana.

[9] Cf. VR LXIV: "Ora, a quel tempo, in Sitria era tale il modo di vivere che essa sembrava un'altra Nitria, non solo per il nome, ma anche nella realtà: tutti andavano a piedi nudi, erano tutti rozzi, emaciati e contenti dell'estrema povertà d'ogni cosa. Alcuni, reclusi con le porte serrate, apparivano talmente morti al mondo, che sembrava fossero già posti nel sepolcro. Qui, nessuno conosceva il vino, neppure se qualcuno soffriva di una malattia molto grave. Ora, perché parlare dei monaci, quand'anche i loro servi, come pure i guardiani del bestiame, digiunavano, osservavano il silenzio, si flagellavano volontariamente l'uno l'altro e sollecitavano la punizione per qualsiasi parola oziosa? Oh, il secolo d'oro di Romualdo! Anche se non conosceva i tormenti da parte dei persecutori, tuttavia non gli mancava il martirio spontaneo! Un secolo d'oro, ripeto, perché alimentava una quantità di cittadini della Gerusalemme celeste, in mezzo agli animali dei monti e dei boschi". (VR LIV, pp. 104-105. La traduzione è quella preparata per il volume in pubblicazione presso Città Nuova).

[10] "I discepoli, una volta, gli chiesero: "Maestro, di che età si ritiene che sia l'anima e sotto quale aspetto si presenta al giudizio? ". Egli rispose: "Io conosco un uomo in Cristo la cui anima fu portata davanti a Dio candida come neve, in sembiante umano, nella statura dell'età perfetta". Richiestogli, di nuovo, chi fosse quell'uomo, egli, indignandosi e confondendoli, non volle rispondere. I discepoli, a vicenda tra loro, attribuiscono subito il fatto a lui, com'era in realtà, e si rendono conto, da fonte sicura, che quell'uomo era lui stesso." (VR LI, pp. 93-94).

ve ermeneutica, l'agiografo), si manifesta appieno come l'*homo spiritualis*: con una serie di miracoli prodotti attraverso il suo stesso soffio dimostra di essere abitato dallo Spirito[11]. Ciò che conta non è tanto il miracolo in sé, quanto quella *hilaritas* che esprime la libertà e la dimensione entusiastica del protagonista: come nell'eccesso ascetico, così nella imprevedibilità dei comportamenti Romualdo appare un "folle in Cristo", nel quale "vegliava lo Spirito Santo"[12].

Altro dato, che è confermato dal confronto con la testimonianza parallela della *Vita Quinque Fratrum* di Bruno di Querfurt (un testo del 1008 che presenta la figura di Romualdo, ancora vivente, come il padre spirituale dei monaci evangelizzatori della Polonia[13]): il titolo attribuito a Romualdo con mag-

[11] "Benché il sant'uomo usasse verso di sé profonda austerità, egli, tuttavia, mostrava sempre il volto sorridente, l'espressione serena. Una volta, un fratello, di nome Gregorio, si lamentava di soffrire un terribile mal di testa. Quando questi giunse tra lamenti lancinanti alla cella del santo uomo, dove in quel momento si trovavano anche altri fratelli, il venerabile uomo, come lo vide, non attribuì il dolore a squilibrio degli umori, ma senza dubbio alle insidie dell'antico nemico: egli, con il volto sorridente come sempre, quasi a prendersi gioco di lui, gli soffiò in fronte attraverso la finestra della cella e invitò gli altri che erano presenti a fare altrettanto. Ciò fatto, quello si sentì guarito al punto da percepire chiaramente che non gli era rimasta in testa alcuna traccia di dolore. Ritengo, perciò, che il santo uomo abbia voluto fare questo perché, attraverso lo Spirito Santo che vegliava nel suo petto, credette che dovesse essere messo in fuga l'iniquo nemico che aveva introdotto il dolore. Onde evitare di essere lodato, egli finse lo scherzo e cercò collaboratori. Si dice, infatti, che anche il nostro Redentore abbia soffiato, quando è narrato che egli donò lo Spirito Santo agli apostoli" (VR 53, p. 96). Cf. i capp. LIV e LV, quest'ultimo in particolare, in cui si pone l'opposizione rispetto agli *homines carnales* (VR, p. 97).

[12] Cf. citazione della nota precedente.

[13] Edita in *Monumenta Poloniae Historica (Pomniki Dziejiwe Polski)*, series nova, IV, 3, Warszawa 1973, per la cura di J. Karwasinska, alle pp. 9-84 con il titolo: *Vita quinque fratrum eremitarum [seu] Vita vel passio Benedicti et Johannis sociorumque suorum*, autore BRUNONE QUERFURTENSI (abbr. VQF). Tra gli aspetti interessanti del testo nella prospettiva di queste note è proprio il fatto che esso in sé non ha lo scopo diretto di costruire il modello agiografico di Romualdo, quanto quello dei suoi discepoli; motivo per cui molti, a torto o a ragione, ritengono più degna di fede l'immagine che se ne ricava rispetto a quella fornitaci da Pier Damiani.

gior frequenza, accanto a quello di *vir sanctus*, non è quello di *eremita*, o di *abbas*, o di *pater*, ma quello di *magister*[14]. Maestro di cosa? Non di insegnamenti scritti e orali (anche se si segnala un suo commento al salterio a noi non pervenuto[15]), ma di quelli offerti dalla vita, che è essenzialmente vita di un irregolare[16], di un itinerante difficilmente assimilabile a un sistema e a un progetto definito. Maestro di rapporti amicali, di disinteresse personale, di indifferenza al giudizio altrui, di solitudine radicale, capace tuttavia di attrarre paradossalmente una cerchia sempre nuova di discepoli, ma anche di arrivare al parossismo della reclusione, che spesso segue i momenti di più atroce esperienza di infecondità o di tradimento[17]. Diremmo noi: maestro di profezia, di una vita il cui senso non è nella fecondità immediata, ma nella sua limpida capacità di trasmettere il valore del suo carisma, lo spirito che si riflette nella sua santità. Tanto che non tutti gli aspetti che la VR esalta sembrano poi in sintonia con il

[14] Il termine *magister* riferito a Romualdo è utilizzato 24 volte in VR (senza altre occorrenze nel testo) e 13 volte in VQF (su un totale di 20 occorrenze).

[15] VR L. Il cosiddetto "salterio di Romualdo", conservato ancora Camaldoli, non è attribuibile a lui, ma è comunque ancora più antico dell'epoca romualdina e porta i segni di una venerazione alquanto precoce come reliquia. Comunque si giudichi il fatto, si può perlomeno osservare che la notizia di Pier Damiani avesse molto credito in ambito camaldolese. Da ultimo ha studiato il manoscritto F. ANDREI, *Il salterio glossato di San Romualdo*, "Benedictina", 49 (2002), pp. 23-52.

[16] È vero che Bruno di Querfurt definisce Romualdo *pater rationabilium heremitarum*, che io stesso traduco "padre degli eremiti che vivono secondo la regola" [cioè la *Regula Benedicti*?], ma personalmente ritengo che al termine porti in sé anche le risonanze del *rationabilis* utilizzato nella liturgia, per cui ci troveremmo in un'area semantica non così diversa e lontana da quella dei *viri spiritales*, come PD chiama i monaci eremiti che girano intorno a Romualdo. Per una discussione sull'espressione di Bruno, con valutazioni parzialmente diverse, cf. G. FORNASARI, *"Pater rationabilium eremitarum": tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella "Vita Beati Romualdi"*, in FORNASARI, *Medioevo riformato del secolo X. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996. p. 210.

[17] Interessante la prospettiva di lettura proposta in questa direzione da G. M. CANTARELLA, *La* Vita Beati Romualdi, *specchio del monachesimo nell'età di Guido d'Arezzo, in Guido d'Arezzo monaco pomposiano*. Atti dei convegni di studio Codigoro-Arezzo 1998, Firenze 2000, pp. 3-20.

progetto monastico del suo agiografo, che nelle sue "Regole di vita eremitica"[18] punterà in concreto su altre dimensioni più istituzionali e più "regolate": atletismo devozionale, preghiera continua, una separatezza dal mondo frutto di una sfiducia somma nei suoi confronti[19].

4. Possiamo dunque riconoscere in Pier Damiani un duplice atteggiamento rispetto al suo modello agiografico: da una parte il monaco ravennate è come se sentisse quelle terre dell'Appennino, dove si è rifugiato dopo una brillante carriera retorica, trasudare di memoria del suo ormai illustre concittadino, e in qualche modo ne intendesse trasformare la memoria in tradizione, e quindi ne canonizzasse il carisma, conservando la percezione della propria alterità. Dall'altra proprio la trasformazione della memoria in tradizione costituisce il primo tassello di un percorso, che diventerà poi sempre più autonomo, che conduce a una nuova coscienza monastica ed ecclesiale; diventa insomma una forma di istituzionalizzazione del carisma da cui far germinare il proprio particolare carisma, oppure, se lo vogliamo dire in una prospettiva differente, la propria attualizzazione del più universale carisma monastico.

Romualdo come tale – e ancora una volta la lettura in parallelo delle due fonti biografiche sembra attestarlo – proprio nel suo magistero profetico apparve ai suoi contemporanei come l'anima del progetto ottoniano nel suo momento estremo di definizione[20], un progetto che fu letto dalle fonti monastiche

[18] Cf. Lett. 19 e 50.

[19] Non interessa, mi sembra, ai fini del discorso che si viene svolgendo, la pur opportuna precisazione che N. D'Acunto propone in numerosi suoi studi su una evoluzione anche marcata della concezione di Pier Damiani a proposito del *saeculum* e della sua possibile riformabilità; cf. per es. D'ACUNTO, *Un eremita in movimento*, cit., pp. 124-126, e l'insieme degli studi raccolti in N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999 (Nuovi Studi Storici, 50).

[20] Evidentemente estremo perché interrotto dalla morte. Intorno al ruolo del monachesimo nella concezione di Ottone III si vedano le relazioni del XXIX Convegno di Studi del Centro di studi Avellaniti tenutosi nel 2002 edite in *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, Monasteri e Santi Asceti*, S. Pietro in Cariano VR 2003.

come una sorta di "impero monastico", un impero che nel monachesimo (nelle sue variegate forme, quelle cluniacensi come quelle semplici ed eremitiche di un san Nilo di Rossano o di Romualdo stesso) trovava per così dire la sorgente ispiratrice della sue ispirazioni universali (la *renovatio imperii*): Romualdo appare come l'uomo capace, per il suo prestigio, di leggere nel cuore di Ottone III e di giudicarne gli atti dall'alto di un'autorevolezza tutta carismatica. Esaurita la stagione aurea del monachesimo imperiale, e dell'utopia ottoniana, resta il fascino di un personaggio che ha seminato intorno a sé discepoli più o meno fedeli, ben pochi pari al maestro[21],

Pier Damiani, per parte sua, troverà in lui il fascino esemplare di un solitario sovranamente libero, che stimolerà la sua personale attrazione verso la solitudine e la libertà interiore come fondamento della *renovatio ecclesiae*. Rivolgendosi, nel prologo, al "mondo immondo" come destinatario della *Vita Romualdi*[22], Pier Damiani ci fa intravedere la sua prospettiva: solo l'ideale eremitico, vissuto nella sua integrità, può ridare al mondo la sua purezza e integrità. Possiamo forse in questa chiave comprendere l'espressione paradossale che troviamo al cap. XXXVII di VR:

> "Nel petto del sant'uomo, infatti, la passione di produrre frutti era così accesa che egli, mentre faceva una cosa, subito s'affrettava a concepirne un'altra, mai contento dei risultati: si sarebbe perfino detto che volesse trasformare il mondo intero in eremo e associare gran parte della società all'ordine monastico. In questo luogo, insomma, egli riuscì a sottrarre al mondo molte persone, e le indirizzò a numerosi e diversi luoghi sacri"[23].

[21] Cf. la mia lettura nella introduzione al volume 'Pier Damiani, *Vite*' in corso di pubblicazione presso Città Nuova nel quadro dell'*Opera omnia*.

[22] *Adversum te prorsus, inmunde munde, conquerimur quia habes intolerabilem stultorum sapientium turbam tibi facundam, Deo mutam* (VR, prol. 1, p. 9). Per una lettura del senso di questa espressione rimando alla nota di traduzione posta all'imminente edizione dell'opera agiografica damianea di cui sopra.

[23] *Tantus namque in sancti viri pectore faciendi fructus ardor incanduerat, ut effectis numquam contentus, dum alia faceret, ad facienda mox alia properaret: adeo ut putaretur totum mundum in heremum velle convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sotiare*, VR, XXXLII, p. 78

5. "Trasformare il mondo intero in eremo"[24]: un'espressione che volutamente collega un termine che indica l'insieme ('mondo') con uno che indica la singolarità ('eremo'), e che proprio per questo accostamento paradossale merita una attenzione più ravvicinata. Ci confrontiamo con un aspetto che sembra essere peculiare del personaggio Romualdo, il santo profeta e per certi aspetti autentico "folle di Dio", capace di coinvolgere tutto e tutti coloro che gli gravitano intorno, ma che è certamente riletto in una ermeneutica damianea, amante dei contrasti e dei giochi di parole. Ma se anche dobbiamo attribuire all'espressione una dimensione retorica ed utopica, connessa alla idea caratteristica in Pier Damiani di una perfezione dell'*ordo* monastico rispetto agli altri *ordines* in un mondo che ormai è avviato al suo estinguersi (quale che sia il senso da attribuire a questo *topos* apocalittico[25]), a mio avviso dobbiamo leggere l'affermazione entro un quadro problematico più articolato. Qui si viene ad affermare che c'è una singolarità, una solitudine che può salvare il mondo, la globalità; anzi, la singolarità soltanto può salvare la totalità. Il fondamento è cristologico, ma anche pneumatologico, come possiamo illustrare proprio a partire da un'altra opera universalmente nota di Pier Damiani, la *Lettera 28*, meglio nota

[24] Si noti almeno il gioco retorico caratteristico di Pier Damiani che connette a mo' di ossimoro, i due termini antitetici, 'eremo' e 'mondo', come poi la società ('sotiare') è connessa all'antitetico ordine monastico ('monachico'), di cui a mio avviso Pier Damiani percepisce perfettamente il valore etimologico, che ancora rimanda alla singolarità. Un recente commento all'espressione, da un punto particolare di osservazione, si trova in C. CABY, *Faire du monde un ermitage: Pietro Orseolo, doge et ermite*, in *Guerries et moines. Conversion et sainteté aristrocratique dans l'Occident Médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, a cura di M. LAUWERS, Nice 2002 (reperibile in forma digitale sul sito « retimedievali.it »).

[25] Sul tema del *contemptus mundi* e del millenarismo di Pier Damiani valga almeno il rimando alle osservazioni a proposito di una celebre polemica – da inquadrare nella stagione del Concilio Vaticano II e del documento *Gaudium et spes* (La Chiesa nel mondo contemporaneo) che ne costituì il sigillo finale – suscitata dalle tesi di R. Bultot, da parte di R. GRÉGOIRE, *Il* Contemptus mundi*: ricerche e problemi*, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 5 (1969), pp. 140-141, e alle puntualizzazioni di N. D'Acunto nel suo *I laici nella Chiesa e nella società*, cit. in part. le pp. 8-10 e 379-391.

come opuscolo intitolato *Dominus vobiscum*[26]: il testo forse più elaborato dal punto di vista di una teorizzazione dell'ideale eremitico, il quale non a caso si chiude con una delle più famose *Laus eremi* della tradizione latina.

Ne richiamo rapidamente alcuni punti forza complessivi per poi vedere più da vicino la prospettiva che più ci interessa. L'occasione, più fittizia che reale[27], è una domanda che viene posta da parte degli eremiti di Fonte Avellana a Pier Damiani stesso, ormai diventato loro priore, riguardo a un problema squisitamente liturgico:

> "Alcuni fratelli, infatti, che conducono vita eremitica, mi chiedono spesso se, quando si trovano soli nelle loro celle, abbia senso dire *Dominus vobiscum* o *Jube, Domne, benedicere* e, proprio perché soli, se debbano rispondere secondo la consuetudine ecclesiale. Alcuni, come ragionando tra sé, dicono: "Forse la benedizione si ha da chiedere alle pietre o alle tavole della cella? O si deve dire ad esse che il Signore sia con loro?" Certuni, invece, se omettono comunque la formula rituale prevista dalla tradizione della Chiesa, temono di peccare come se non fosse stato assolto bene il dovere del servizio di Dio."(28, 2, pp. 113-115).

La risposta, come è noto, è che ha senso, anzi è fondamentale dire *Dominus vobiscum* anche nel segreto della cella:

> "Niente meraviglia, dunque, che un sacerdote, che senza dubbio è parte del corpo ecclesiale, compia da solo la parte della Chiesa che saluta e di quella che risponde al saluto, quando dice: *Dominus vobiscum,* e poi risponde: *Et cum spiritu tuo*; e che da solo domandi e dia la benedizione, giacché per il mistero della

[26] Come noto, dopo la edizione critica di K. Reindel per i *Monumenta Germaniae Historica* (*Die Briefe des Petrus Damiani*, Muenchen, voll. I-IV, 1983-1993), ripresa dalla edizione bilingue (latina e italiana) dell'*Opera Omnia* in corso di pubblicazione sotto la direzione di Guido Innocenzo Gargano, non ha più valore scientifico la suddivisione tradizionale tra *epistulae* ed *opuscula*, classica a partire dall'edizione cinquecentesca del Caietani e recepita nei vol. 144 e 145 del Migne. Le citazioni sono tratte dalla mia traduzione in: PIER DAMIANI, *Lettere*, II, a cura di G. I. Gargano e N. D'Acunto, Roma 2001.

[27] Secondo la prassi regolare in Pier Damiani di dare veste epistolare, quindi per certi aspetti meno formale e più dialogico, anche alle sue opere più teoriche. La lettera non è datata, e posta dagli editori tra il 1048 e il 1055.

> sua intima unità, la Chiesa è tutta spiritualmente presente ovunque si trovi una persona della stessa fede e della stessa carità fraterna. Là dove c'è unità di fede, non può avvenire che un membro perché è solo rimanga isolato, né si può ammettere separazione per la diversità quando sono molti." (28, 21, p. 127).

La tesi è espressa attraverso una serie di argomentazioni che propongono una visione ecclesiologica che è stata ritenuta uno dei classici della ecclesiologia di comunione. Una visione che ha un suo rilievo proprio per il fatto che, come si è accennato siamo al confine della stagione della ecclesiologia giuridica, la quale a partire dal conflitto con l'impero sassone diverrà assolutamente maggioritaria nella tradizione latina del secondo millennio, fino al Concilio Vaticano II[28]. Ogni individuo che prega e che celebra l'Eucaristia *in nomine* e *in persona Christi* in comunione spirituale con tutta la chiesa, quand'anche (o piuttosto soprattutto) nel totale isolamento della cella, rappresenta come in microcosmo[29] la totalità del corpo di Cristo. Si vede con chiarezza il fondamento cristologico del discorso: la singolarità del Cristo è come al convergere di due coni con i vertici in comune; agli estremi simmetricamente stanno il mondo (o da un altro punto di vista la Chiesa) e la vita in Dio:

> "Come una è la divinità del Verbo di Dio, che riempie tutto il mondo, così quantunque quel Corpo si consacri in molti luoghi e giorni diversi, non sono tuttavia molti corpi, ma un solo Corpo

[28] Cf. Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp. 92-95.

[29] L'espressione è usata da Pier Damiani stesso; cf. Lett. 28,23 (p.129): "Come poi l'uomo in greco si definisce "microcosmo", cioè mondo in piccolo [*Sicut autem homo Greco aeloquio dicitur microcosmus, hoc est minor mundus*], in quanto per la sua costituzione fisica consta dei medesimi quattro elementi di cui si compone tutto l'universo, così anche ciascuno dei fedeli appare, per così dire, una Chiesa in piccolo [*ita etiam unusquisque fidelium quasi quaedam minor esse videtur aecclesia*] perché, in forza del mistero dell'unione divina, un solo uomo riceve tutti i sacramenti della redenzione umana, che sono stati destinati per istituzione divina alla stessa Chiesa universale. Dunque, se non c'è dubbio che un uomo solo possa ricevere i sacramenti comuni a tutta la Chiesa, perché gli sarebbe vietato di proferire, quando è da solo, le formule comuni della Chiesa, se è vero che i sacramenti valgono molto di più delle parole?".

> di Cristo. E come quel pane e quel sangue veramente si trasformano nel Corpo di Cristo [apparente lapsus di Pier Damiani: *sanguis* per *vinum*], così tutti coloro che nella Chiesa degnamente lo ricevono, senz'alcun dubbio diventano un solo corpo in Cristo, come egli stesso attesta: *Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me ed io in lui.*" (28, 18, p. 125).

Tuttavia non va dimenticato l'impianto pneumatologico che si accompagna e si interseca, indotto evidentemente dalla pagina paolina di Ef 4,4, esplicitamente citata[30]. Merita per lo meno di osservare che anche un'analisi lessicale conferma l'importanza della dimensione pneumatologica: nella lettera i termini *spiritus* e *spiritalis/spiritualis* e connessi sono usati in totale 144 volte su un totale di 1583 di tutte le *Epistulae* e i *Sermones* (dunque circa 1/11 del totale), un rapporto di tutto rilievo, certamente senza proporzione rispetto alla mole della lettera, tutto sommato abbastanza esigua (il testo latino occupa 24 pagine a stampa del vol II della *Opera omnia* in corso di pubblicazione). Basti citare uno dei passaggi chiave delle argomentazioni:

> "Se i dottori della Chiesa, infatti, lo avessero ritenuto opportuno, avrebbero potuto ordinare l'Ufficio in un modo per una comunità e in un altro per i singoli. Ritennero invece che bastasse ordinarlo in un unico modo che esclude ogni diversità, e così ci insegnarono a conservare sempre inalterato tale unico ordine. Essi vedono bene che quanto si offre con devozione nelle lodi divine da un qualsiasi membro della Chiesa, è offerto comunitariamente dalla fede e dalla devozione di tutti. Uno infatti è lo spirito della Chiesa che vivifica l'intero corpo, di cui Cristo è capo. Tutta la Chiesa è costituita da diversi membri, ma uno senza dubbio è il corpo, una la fede sulla cui solidità essa si fonda, una la virtù dello Spirito vivificante da cui è pervaso. Perciò dice l'Apostolo: *Un solo corpo, un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione* (Ef 4,4). È giusto credere dunque che tutto ciò che si compie individualmente nelle sacre celebrazioni da parte di qualsiasi fedele, la Chiesa stessa unanimemente lo compie per mezzo dell'unità della fede e del vincolo della carità." (28, 17, p. 123)

[30] Cf. ætt. 28. p. 123 qui sotto riportato.

6. Con queste citazioni abbiamo dato l'essenziale della argomentazioni damianee[31], sulle quali possiamo proporre alcune riflessioni.

Una prima osservazione è di carattere concettuale: il discorso procede per perfetto parallelismo tra unicità del corpo e unicità dello spirito, indotto dal parallelismo posto dal passo paolino della lettera agli Efesini (*unum corpus et unus spiritus sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae*) tra corpo e spirito. Un buon esempio di come sia sviluppata questa analogia dal punto di vista pneumatologico potrebbe essere rappresentato dalla seguente citazione:

> "E si noti che non dice "con te", ma "con il tuo spirito", perché si sappia che tutto ciò che viene compiuto nel ministero sacerdotale si compie nello spirito. E opportunamente si augura che Dio sia con lo spirito dell'uomo, perché nella mente e nello spirito l'uomo dotato di intelletto fu creato ad immagine e somiglianza di Dio e per tale facoltà può ricevere la grazia e l'illuminazione di Dio." (28, 6, pp. 117-119)

È evidente che proprio la dimensione pneumatica dell'eremitismo è quella che più si connette con l'irriducibilità dello stesso rispetto a una dimensione prettamente istituzionale, in sé facilmente deducibile dalla prospettiva cristologica. Qui però i due piani sono sviluppati in contemporanea, e di fatto sono per questo in tensione dialettica. Ci si potrebbe tuttavia domandare se il discorso si regge fino in fondo, visto che non è così scontato che l'identità posta tra il Corpo unico di Cristo e l'unica Chiesa di Cristo possa valere tra l'unico Spirito[32] e la Chiesa stes-

[31] La bibliografia è ricca dal punto di vista di un'analisi teologica e sacramentale, ma un vero lavoro sulle fonti e sull'utilizzo delle stesse da parte di Pier Damiani è ancora da fare. Tra le opere più recenti basti il rimando a P. GIULIANI, *Sacramentum unitatis. Note sull'ecclesiologia di San Pier Damiano a partire dal "Liber Dominus vobiscum"*, Forlì 1997, e *Il libro Dominus vobiscum indirizzato all'eremita Leone*, a cura di G. Cenedese, Casale Monferrato 2001, e alle bibliografie ivi citate.

[32] Da intendere: 'spirito di Cristo'; cf. la posizione espressa da Pier Damiani a proposito del *Filioque* nella Lett. 91 (*Briefe*, cit. vol. III, Munchen 1989, pp. 1-13).

sa. Forse da questo punto di vista è sintomatico il fatto che non si trova alcuna altra occorrenza, nei *data base* del CLCLT5 (*Cetedoc Library of Christian Latin Texts*), del nesso qui utilizzato *spiritus ecclesiae*[33]: un dato che sappiamo non essere esaustivo, ma altamente rappresentativo del lessico teologico dell'occidente cristiano. Di fatto, se si può dire "l'unico Corpo di Cristo che è la Chiesa", non è altrettanto possibile dire "l'unico Spirito [di Cristo] che è la Chiesa".

Lasciata ai teologi una valutazione della pertinenza in questo caso del linguaggio damianeo (cui peraltro non si può chiedere il rigore della logica formale), nell'ottica in cui mi sono posto mi sembra importante piuttosto fissare l'attenzione sulla prospettiva più propria del processo argomentativo del nostro autore, che ama ragionare per contrasti e antitesi[34]: qui si lavora intorno alla dialettica uno/molteplice, che diventa vero criterio per interpretare il senso "spirituale" ed ecclesiale della vita eremitica. Come il Cristo tanto più è unico quanto più comprende la globalità nel suo corpo, così quanto più l'eremita vive nella solitudine della cella celebrando la liturgia nel canto dei salmi e nella messa, tanto più la sua preghiera assume un significato universale. Lo stesso paradigma si applica allo Spirito: se l'unità dello Spirito riassume e genera la varietà dei carismi, così la solitudine più radicale del monaco eremita, *solus cum solo*, vissuta nell'unità interiore, è in funzione di tutto il corpo ecclesiale, ne costituisce come l'epicentro. Così l'eremita viene ad essere come il capo del corpo e come lo spirito aggregante e vivificante della Chiesa e della *christianitas*.

L'interesse di questo riflesso pneumatologico di tutta l'argomentazione della lettera non è privo di rilievo: la vita solitaria è

[33] Sia nel senso delle pertinenza (lo Spirito che consiste nella Chiesa) sia in quello del possesso (lo Spirito che appartiene alla Chiesa) che possono valere quando sostituisco a *corpus Christi* il corrispondente *corpus Ecclesiae*. Il senso possibile è, evidentemente, un altro, cioè che è unico lo Spirito dato alla Chiesa; ma così viene meno il parallelismo.

[34] Processo stilistico, il quale è anche forma di elaborazione concettuale, che peraltro Pier Damiani ricava dallo stile paolino e dalla tradizione cristiana che ne è derivata. Ma è innegabile che il modo sistematico dell'utilizzo di tale artificio sia una caratteristica sua propria.

così presentata come forma di carisma che fa da perno alla molteplicità delle forme di vita nella chiesa, come condizione di vita che, nella sua singolarità, fa da supporto alla pluralità stessa dei carismi; o per dire diversamente: l'*ecclesia* per essere *spiritalis* ha in qualche modo bisogno dell'esperienza eremitica come garanzia della sua ricchezza carismatica e della sua unità, unità che è solitudine, separatezza fisica, e aggregazione ad un tempo, microcosmo e *reductio ad unum* di un mondo molteplice e ricreato dallo spirito. Proprio per questo la vita solitaria assume il ruolo profetico di criterio di autenticità e di termine cui rapportarsi per tutto il corpo della Chiesa, e la fisionomia di un carisma necessario perché l'istituzione non soffochi lo spirito, anzi ne viva. Il ruolo profetico esercitato concretamente dal *magister Romualdus* qui trova così la sua idealizzazione più radicale e mistica, ma anche la sua riduzione istituzionale, in forza della quale Pier Damiani vivrà in prima persona da monaco ed eremita il suo prestigio di uomo d'ordine e la sua azione di riformatore.

Il discorso potrebbe però essere visto anche da una prospettiva rovesciata: l'eremita ha il suo criterio di verità, la sua ragion d'essere solo nell'essere in rapporto a una dimensione ecclesiale, al suo essere *solitudo pluralis*, una singolarità che ha in sé la dimensione della pluralità, e nello stesso tempo esprimere la *multitudo singularis*, una molteplicità ha implica in sé la singolarità[35].

È pur vero che l'eremita vive in una separatezza tendenzialmente ed idealmente quanto più radicale possibile rispetto al mondo: questa dimensione rimane uno dei tratti peculiari della

[35] Cf. Lett. 28, 13, p. 121: "È chiaro che in un caso la solitudine di una persona non pregiudica il senso delle parole dette al plurale [cioè *Dominus vobiscum*] e, nell'altro, la molteplicità dei fedeli non compromette affatto l'unità [che si esprime nelle numerose formule liturgiche al singolare], perché per virtù dello Spirito Santo, che è nei singoli e riempie tutti, si percepisce da una parte una singolarità che ha in sé la pluralità [*solitudo pluralis*], dall'altra una molteplicità che ha in sé la singolarità [*moltitudo singularis*]." La prima espressione è ripresa e commentata da A. LOUF, Solitudo pluralis*: la vie solitarie en Occident*, "Collectanea Cisterciensia" 64 (1976), pp. 29-3; ma perché il suo rovesciamento nella seconda espressione non ha conosciuto uguale prestigio nei commenti?

"teologia monastica" di Pier Damiani[36]; ma così la vita eremitica non viene a costituire solo il termine alternativo, quanto piuttosto quello complementare o speculare, e come tale necessario al mondo, sia pure nella sua alterità. E l'eremita non vive in sé solo la specificità di un carisma singolare, ma anche la pluralità, la sinfonia dei carismi, anch'essi riconducibili alla idea del microcosmo. La concentrazione sul vertice, strutturalmente, dà dignità alla molteplicità delle espressioni carismatiche del corpo e degli *ordines*, che sono ricondotti ad armonia proprio dalla necessità strutturale per la Chiesa dell'esistenza dell'eremita. Ci ritroviamo così a fare i conti con la dimensione della libertà, caratteristica del carisma e della sua varietà, e con la dimensione dell'istituzione, che è postulata dal fatto di porre in luce la necessità della solitudine monastica nella e per la Chiesa.

7. Per volgere a conclusione il discorso, merita di ritornare al rapporto tra Romualdo e Pier Damiani: il prestigio carismatico di Romualdo agli occhi del suo agiografo giustifica e fonda il prestigio istituzionale dell'eremo. Ma è anche vero che il ruolo anche istituzionale assunto da Romualdo, come coscienza critica del potere all'interno del sistema monastico-imperiale dell'età ottoniana, spingerà il suo discepolo Pietro a trovare nella condizione eremitica il supporto carismatico da cui muovere per propugnare a sua volta la *libertas ecclesiae* come condizione irrinunciabile per una riforma. La storia poi avrà i suoi sviluppi, seguendo soprattutto altre coordinate, pagando anche da questo punto di vista lo scotto di aver interrotto quel riferimento dialettico con l'oriente cristiano che mai prima era venuto meno completamente: forse, in un clima di dialogo e non di incomunicabilità, la ricchezza carismatica ed eucaristica della tensione tra solitudine e comunione avrebbe prodotto un *sensus ecclesiae* meno irrigidito sulla necessità dell'unità a scapito della pluralità, e forse le intuizioni damianee non sarebbero state soffocate da quelli che personalmente definirei i "rovesci delle medaglia" della sua con-

[36] Per un orientamento specifico G. MICCOLI, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien*, in *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Paris 1961, pp. 459-483 ; M. DELLA SANTA, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiano*, Arezzo 1961.

cezione ecclesiologica e della sua teologia monastica. Intendo dire, per esemplificare, che una monasticizzazione del clero e della chiesa condotta alla luce di una visione alta e mistica del carisma monastico-eremitico porterà alla lunga soprattutto all'effetto di dare gli strumenti mistici e le giustificazioni istituzionali per una clericalizzazione del monachesimo occidentale, peraltro già in corso d'opera nel secolo XI [37]; e che una visione alta e quasi perfetta dell'eremita quale *alter Christus* ed espressione somma dell'unicità dello Spirito renderà sempre meno praticabile quella dimensione della solitudine che tanto più è profetica quanto più sa misurarsi con una pluralità di forme di vita e di carismi, quanto più è solidale non solo misticamente, ma anche nella fatica esistenziale di una conversione che è sempre agli inizi[38]; così l'eremitismo diventerà progressivamente una nicchia, una fiammella mai spenta, sia pure con gli alti e bassi tipici di ogni esperienza istituzionale, ma raramente con un vero rilievo spirituale all'interno del corpo ecclesiale della Chiesa latina.

Di fatto l'eremitismo in occidente sarà, a partire dal secolo XII, fenomeno sempre più raro e circoscritto, e ciononostante caricato di ideali e aspirazioni, per cui si verrà configurando come forma in sé quasi metafisicamente perfetta, a questo punto senza quasi bisogno della dimensione della comunione e della pluralità; talmente eccezionale, comunque, da restare confinata in un'area che teoricamente avrebbe dovuto estraniarla dalla vita comune, dai condizionamenti inevitabili, dallo "sporcarsi le mani" con la storia. E per converso l'assenza di vere forme istituzionali eremitiche di "lungo periodo"[39], salvo le eccezioni già

[37] Uno spostamento emblematico: l'*ordo* supremo della Chiesa per Pier Damiani è quello monastico-eremitico. Per la chiesa latina del secondo millennio, fondata su una visione gerarchico-giuridica, sarà quello clericale.

[38] Cf. *Regula Benedicti* cap. 73,1.

[39] Il discorso qui, nella prospettiva sintetica che gli è propria, coscientemente trascura il pur significativo emergere frequente, soprattutto in età tardo medievale e umanistica, di aspirazioni eremitiche che più o meno problematicamente si confrontano con il problema che per esse viene a porre una istituzionalizzazione, la quale sembrerebbe necessaria per dare continuità ad esperienze di vita solitaria variamente significative. Ha studiato e discusso il

ricordate, ha portato a una concezione della solitudine più di carattere spirituale, nel senso di una dimensione preziosa e universale, ma per questo inevitabilmente più generica, dell'esperienza religiosa; vale a dire come uno spazio di interiorità da conservare nella vita comunitaria e sociale, l'unica istituzionalmente presente nell'orizzonte della vita ecclesiale comune, in ogni suo "stato di vita"[40]. E non è da escludere che ciò abbia reso più soffocanti, o autoreferenziali, tante esperienze concrete di solitudine che invece avrebbero potuto essere "evangelizzate", e così rese spiritualmente feconde.

La marginalizzazione inevitabile, che così si è venuta a creare riguardo al carisma eremitico, ha tuttavia consentito almeno di rendere più attenti rispetto ad ogni pretesa di perfezione, seppure tenuto conto che marginalità istituzionale non significa necessariamente irrilevanza ecclesiale e profetica del carisma. La sfida per oggi, e ciò forse non è senza riflessi ecumenici, è quella di saper proporre la dimensione aggregante e la dimensione liberante della *solitudo pluralis*, che è feconda se sa mettersi in relazione e fare da supporto, in una dialettica di reciprocità, alla *moltitudo singularis*: una tensione che attraversa vita spirituale di ognuno, ma anche una dimensione della vita della Chiesa, da perseguire e invocare come "frutto dello Spirito" con pazienza e semplicità, con spirito e cuore dilatati.

problema C. CABY, Finis eremitarum? *Les formes régulières et communautaires de l'érémitisme médiéval*, cit.

[40] Si potrebbe vedere questo processo già presente nell'utilizzo – certamente fondamentale – della dimensione della solitudine interiore nello spazio istituzionale cistercense, dal punto di vista strutturale rigorosamente comunitario, già a partire dalla *Lettera d'oro* di Guglielmo di Saint-Thierry. Per un'interpretazione attuale di matrice cistercense cf. A. LOUF, *Solitudo pluralis*, cit.

Sintesi

Romualdo e Pier Damiani, suo agiografo e per parte sua teorizzatore del primato della vita eremitica, sono alle origini della forma di vita camaldolese. Un'analisi della loro concezione dell'eremitismo e del suo ruolo ecclesiale sembra di particolare rilevanza, perché dopo di loro nella storia dell'occidente cristiano non si conosceranno quasi più nuove forme istituzionalizzate di vita solitaria. In essi l'eremitismo, in quanto forma di separazione dal mondo e di marginalizzazione rispetto all'istituzione ecclesiastica, si configura come forma di vita carismatica, ma al tempo stesso appare necessario alla Chiesa nel suo essere comunione, sia in una visione cristologica (Chiesa come unico corpo di Cristo), sia in una visione pneumatologica (Chiesa come luogo di azione dell'unico Spirito). Lo studio intende mostrare come entrambi hanno vissuto già nel loro concreto agire da riformatori la tensione tra carisma e istituzione, e come questa tensione si ripropone anche nel rapporto tra il santo e il suo agiografo.

Homo opus temporis

Die Ewigkeit und Zeit nach der *Cosmographia* des Bernard Silvestris

von
Lenka KARFÍKOVÁ
(*Prag, Olomouc*)

Matthias Baltes *in memoriam*

In der Rezeptionsgeschichte des platonischen *Timaios* gibt es ein Werk, das sich von den üblichen Auslegungsversuchen der antiken und mittelalterlichen Philosophen schon auf den ersten Blick deutlich abhebt, da hier der kosmogonische und anthropogonische Mythus Platons nicht interpretierend „demythologisiert", sondern umgekehrt dichterisch „remythologisiert" wird, ohne jedoch auf eine philosophische Aussage völlig zu verzichten. Es ist die prosometrische Komposition *Cosmographia* des Bernard Silvestris aus der Hälfte des 12. Jahrhunderts.[1] Der Verfasser wird zu den Gelehrten des Chartreser-Kreises[2] gezählt,

[1] Das Werk (in die Jahre 1145-1153 datiert) wird im Weiteren nach der Herausgabe P. Dronkes Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, Leiden 1978, zitiert (zur Datierung vgl. S. 2). Auf Bernards remythologisierende Interpretation des *Timaios* bzw. auf seine einmalige Verknüpfung einer interpretierenden und einer schöpferischen Tradition der Allegorie machen z. B. B. Stock (*Myth and Science in the Twelfth Century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton 1972, S. 274 ff.) oder J. Whitman (*Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987, S. 219-223) aufmerksam.

[2] Zu der „Schule von Chartres" des 12. Jahrunderts, deren Mythus Prof. Southern seit dem Jahr 1965 zu dekonstruieren versuchte (publiziert als R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in: DERS., *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, S. 61-85; ähnlich auch DERS.,

Sacris Erudiri 43 (2004): 281-297 © BREPOLS PUBLISHERS

obwohl er eigentlich in Tours wirkte und seine einzige belegbare Verbindung mit Chartres die Widmung seiner *Cosmographia* an Thierry von Chartres bleibt.[3] Seine Gedankenwelt und seine Einstellung zum antiken Erbe scheinen jedoch denen seiner Zeitgenossen und vielleicht Lehrern von Chartres sehr nahe zu kommen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist Bernard Verfasser der erhaltenen Kommentare zu Vergils *Aeneis* und zu der prosometrischen Schrift Martianus Capellas *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, wie auch eines heute unbekannten *Timaios*-Kommentars.[4]

Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres, The Stenton Lecture 1978, Reading 1979; DERS., *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in: R. L. BENSON - G. CONSTABLE, Hgg., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, S. 113-137), s. überprüfend P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, in: *Anuario de estudios medievales*, 6, 1969, S. 117-140; N. M. HÄRING, *Chartres and Paris Revisited*, in: J. R. O'Donnell (vyd.), *Essays in honour of A. C. Pegis*, Toronto 1974, S. 268-329; J. CHÂTILLON, *Les écoles de Chartres et du Saint-Victor*, in: *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1972, S. 795-857 (abgedruckt in: ders., *Le mouvement canonial au Moyen Age*, Paris - Turnhout 1992, S. 355-392).

[3] Zu Bernards Leben und Wirken vgl. P. DRONKE, *Cosmographia*, S. 1-15.

[4] J. W. JONES - E. F. JONES (Hgg.), *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris*, Lincoln - London 1977; H. J. WESTRA (Hg.), *The Commentary on Martianus Capella's De nutpiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*, Leiden 1986. Zu dem *Timaios*-Kommentar vgl. E. JEAUNEAU, *Note sur l'Ecole de Chartres*, in: DERS., *„Lectio philosophorum". Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam 1973, str. 30 /5-49/.

Für eine Summa der *ars dictandi* (vgl. M. BRINI SAVORELLI, *Il "Dictamen" di Bernardo Silvestre*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 20, 1965, S. 182-230, wo auch eine Edition nach einer Handschrift veröffentlicht ist) wird Bernards Autorschaft nicht mehr angenommen (vgl. M. KLAES, *„Summa" des Magister Bernardus: Zu Überlieferung und Textgeschichte einer zentralen Ars dictandi des 12. Jahrhunderts*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, 24, 1990, S. 198-234, bes. 199-202 und 232 f.), und seine Beziehung zu der astrologischen, durch die arabische Quellen inspirierten Schrift *Experimentarius* (hg. v. M. BRINI SAVORELLI, *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours /XII secolo/: l'Experimentarius*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 14, 1959, S. 283-342) bleibt umstritten (vgl. C. S. F. BURNETT, *What is the Experimentarius of Bernardus Silvestris?*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 44, 1977, S. 79-125;

Mit seinem Namensvetter von Chartres weisst sich Bernard den antiken „Riesen" in allem verpflichtet, er nimmt sich jedoch auch die Freiheit, von ihren Schultern „weiter zu sehen" als sie selbst.[5] Dies lässt sich nicht nur in seiner dichterischen Komposition *Mathematicus* dokumentieren (wo der antikisierende, Ödipus verwandte Protagonist als Heimatsretter lieber den Selbstmord wählt, als nach einer Voraussage des Astrologen seinen Vater künftig zu töten),[6] sondern auch in seinem Hauptwerk *Cosmographia.*[7]

M. T. DONATI, *Metafisica, fisica e astrologia nel XII secolo. Bernardo Silvestre e l'introduzione „Qui celum" dell'"Experimentarius"*, in: *Studi medievali*, 31, 1990, S. 649-703). Sogar für *Mathematicus*, das neben der *Cosmographia* bekannteste und am meisten interessante Werk, das unter dem Namen Bernards überliefert wird, wurde die Authentizität in Zweifel gezogen (vgl. Ch. RATKOWITSCH, *Astrologie und Selbstmord im Mathematicus. Zu einem Gedicht aus dem Umkreis des Bernardus Silvestris*, in: *Wiener Studien*, 112, 1999, S. 175-22).

[5] Dieses Bonmot Bernards von Chartres ist dank Johannes von Salisbury bewahrt (*Metalogicon* III, 4 / *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* 98, 116, 46-50): *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea.* Vgl. dazu E. JEAUNEAU, *Nani gigantum humeris insidentes. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*, in: ders., *„Lectio philosophorum"*, S. 53-73; E. GÖSSMANN, *„Antiqui" und „Moderni" im 12. Jahrhundert*, in: A. ZIMMERMANN (Hg.), *Antiqui und moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschritsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlin - New York 1974, S. 40-57; A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995, S. 76 ff.

[6] Bernardus Silvestris, *Mathematicus*, hg. v. J. PRELOG - M. HEIM - M. KIESSLICH, St. Ottilien 1993 (in *PL* 171, 1365-1380 unter dem Namen des Hildebert von Lavardin). Zur Interpretation dieses Werkes vgl. W. WETHERBEE, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century*, Princeton 1972, S. 153-158; P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden 1974, S. 126-139; Ch. RATKOWITSCH, *Astrologie.*

[7] In seiner *Cosmographia* verarbeitet Bernard nicht nur den *Timaios*-Mythus, sondern auch weitere antike Quellen, vor allem das Werk des Martianus Capella, Macrobius, Firmicus Maternus, (Ps.)Apuleius, Vergil, Ovid, und den lateinischen *Ascelpius*, vgl. dazu H. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik*, in: *Vorträge der*

Die kosmogonische Erzählung des Timaios vom Intellekt, der die Notwendigkeit überredend ordnet (*Tim.* 48a), und von dem Demiurgen, der nach der Erschaffung des kosmischen Lebewesens, wie auch des unsterblichen Teils der menschlichen Seele den Rest der Anthropogenese den Planeten überlässt (*Tim.* 41a ff.), wird unter Bernards Händen zu einem kosmogonischen Drama mit weiblichen Protagonistinnen Noys, Natura, Silva-Yle, Urania und Physis: Nachdem im ersten Buch, dem *Megacosmus*, die Noys auf Bitten der Natura die ursprünglich chaotische Silva mit den Zahlen zu Elementen gestaltet, um aus ihr einen geordneten Nachkommen, den Mundus, hervorgehen zu lassen und ihn mit der Endelechia-Weltseele zu vermählen, überlässt sie im zweiten Buch, dem *Microcosmus*, der Urania, Physis und Natura die Schöpfung des Menschen als einer Krone ihres Werkes. Natura als die Initiatorin des ganzen Geschehens muss zuerst ihre himmlische Schwester Urania holen, um mit ihr zusammen durch den ganzen Kosmos von der allerheiligsten Stätte Gottes über die einzelnen Planetenorbite bis auf die Erde zu wandern und in einem paradiesischen Garten die Physis (die personifizierte Naturgesetzlichkeit der physischen Welt) zu finden. Auf einen Befehl der Noys verwirklichen hier die Schwester ihr gemeinsames Unternehmen: Urania erschafft aus der Endelechia die himmlische Seele des Menschen, Physis bringt nach einigen Schwierigkeiten seinen Körper zustande und Natura verknüpft beides zusammen als ihr allervollkommenste

Bibliothek Warburg, 1923-24, Berlin - Leipzig 1926, S. 83-148, bes. 133-143; E. R. CURTIUS, *Zur Literarästhetik des Mittelalters II*, in: *Zeitschrift für romanische Philologie*, 58, 1938, S. 129-232, bes. 185-190; R. WOOLSEY, *Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius*, in: *Traditio* 6, 1948, S. 340-344; B. Stock, *Myth, passim*; B. PABST, *Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter*, Köln - Weimar - Wien 1994, I, S. 451-476; Ch. RATKOWITSCH, *Die Cosmographia des Bernardus Silvestris. Eine Theodizee*, Köln - Weimar - Wien 1995, *passim*; W. WETHERBEE in der englischen Übertragung (*The Cosmographia of Bernardus Silvestris. A Translation with Introduction and Notes*, New York - London 1973, S. 29-34 und 144-164) und M. Lemoine in den Anmerkungen zur französischen Übertragung des Werkes (Bernard Silvestre, *Cosmographie*, Paris 1998).

Werk. Die ganze Komposition Bernards, neun metrische und neun prosaische Teile umfassend, gipfelt in einem dichterischen Lob des Menschen als eines kleinen Kosmos, in dem die Kosmogenese nicht nur vollendet, sondern – durch sein geheimnisvolles Sich-Übergeben an die eigene Nachkommenschaft – auch fortgesetzt wird.

Dieses ingenieuse Werk Bernards hat schon mehrmals das Interesse der Forscher zugezogen und sehr unterschiedliche Interpretationen hervorgerufen: Es wurde als ein Neuerwachen der heidnischen Göttin Natura[8] oder als ein Lob der kosmischen Liebe gelesen,[9] als Ausdruck des menschlichen Verlangens eigenem Schicksal zu trotzen,[10] oder als ein Gleichnis vom periodischen Neubeginn der menschlichen Gesellschaft und Kultur ausgelegt,[11] in der letzten Zeit sogar als eine Theodizee[12] oder umgekehrt als ein Schauspiel der Reziprozität vom göttlichen Wirken und dem delegierten Wirken der geschaffenen Kräfte als selbständiger Akteure gedeutet.[13]

In diesem Beitrag begrenze ich mich auf ein Thema, das zwar nicht den Mittelpunkt der Schrift, jedoch sicher ein wiederholtes und keineswegs bedeutungsloses Motiv bildet, nämlich die Vorstellung von Zeit und Ewigkeit.[14]

[8] Vgl. E. R. CURTIUS, *Zur Literarästhetik*, bes. S. 180-197 („Natura mater generationis").

[9] Vgl. P. DRONKE, *L'amor che move il sole e l'altre stelle*, in: *Studi medievali*, ser. 3, 6/1, 1965, str. 389-422, bes. 413-417.

[10] Vgl. W. WETHERBEE, *Platonism*, S. 185.

[11] Vgl. B. STOCK, *Myth*, S. 226-237 und 277.

[12] Vgl. Ch. RATKOWITSCH, *Die Cosmographia*.

[13] Vgl. J. WHITMAN, *Allegory*, S. 218-260.

[14] Die Frage der Ewigkeit und Zeit bei den Chartresern wurde schon mehrmals erörtert, jedoch vor allem aus der Perspektive der Ewigkeit der Welt, bzw. einer der Schöpfung „vorliegenden" Materie. Nach Wilhelm von Conches und Thierry von Chartres (und ähnlich auch Bernard Silvestris) muss die Materie als geschaffen (wenn vielleicht auch vor der Entstehung der geordneten Welt) und die Welt als mit der Zeit (obwohl nicht in der Zeit) beginnend gelten, vgl. dazu J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres*, Paris - Ottawa 1938, S. 40-43 und 95-106; T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955, S. 47-67; DERS. *Il Timeo e i problemi del platonismo*, in: DERS., *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958, S. 53-150, bes. 77-96;

Jedem *Timaios*-Leser ist vertraut, dass die Zeit ein bewegliches Abbild der Ewigkeit ist. In der Übertragung des Chalcidius: *Sed animal quidem, id quod est generale animal, natura aeuo exaequatur; unde facto natiuoque operi cum aeuo societas congruere minime uidebatur. Quapropter imaginem eius mobilem numeroque serpentem factae a se machinae deus sociabat eam quae tempus dicitur, aeuo intacto et in singularitate perseuerante.*[15] In seiner Auslegung der platonischen Stelle[16] chrakterisiert Chalcidius das *aeuum* als anfang- und endlos, und daher als *indeterminatum* und *perpetuum*; die Zeit dagegen als in Teile gegliedert (in die Jahre, Monate, Tage und Stunden) und mit der Welt entstanden.[17] Wie nämlich die sinnliche Welt ein Abbild (*imago*) und eine Darstellung (*simulacrum*) der intelligiblen, für das ganze *aeuum* unveränderlich verharrenden Welt ist, so ist auch die Zeit ein Abbild dieses beständigen *aeuum*, jedoch kein beständiges, sondern eben ein immer fortschreitendes und sich wiederholendes. Da sich nämlich das Leben der Abbilder von dem der Exemplare unterscheidet, besteht die intelligible Welt *per aeuum*, die sinnliche Welt jedoch bloss *per omne tempus*, mit dem sie „im gleichen Augenblick" in Amt trat.[18] Für das *aeuum*

R. C. DALES, *Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century*, in: *Speculum*, 57/3, 1982, S. 495-508; Ch. GROSS, *Twelfth-Century Concepts of Time: Three Reinterpretations of Augustine's Doctrine of Creation „Simul"*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, S. 325-338; Ch. RATKOWITSCH, *Die Cosmographia*, S. 32-36.

[15] *Tim.* 37d-e / Waszink 29, 24 - 30, 4.

[16] Zu Chalcidius' (porphyrianischen) Auffassung von Ewigkeit und Zeit vgl. J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I, Leiden 1964, S. 37-52; M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976, S. 172-184.

[17] *... temporis enim partes anni menses dies horae, at uero aeui neque initium neque finis ullus proptereaque indeterminatum et perpetuum. Cum ergo mundum generatum intro daret, consequenter temporis quoque generationem mundo aequaeuam commentus est* (*Comment. Tim.* 101 / WASZINK 152, 9-13).

[18] *... quia mundus intellegibilis exemplum est mundi sensilis ..., per omne aeuum manet inconcussa stabilitate. Imago quoque eius hic sensilis simulacro aeui facto atque instituto iungetur; imago enim demum aeui tempus est manentis in suo statu, tempus porro minime manens, immo progrediens semper et repli-*

ist nach Chalcidius die *perpetuitas* charakteristisch; für sein Abbild jedoch nur ein Gleichnis von ihr (*similitudo perpetuitatis*). Das Wesen des *aeuum* trägt nämlich die Form der Einheit, da es ausschliesslich und immerwährend in einer Gegenwart besteht; die Zeit hat dagegen die Art der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Während also die intelligible Welt immer *ist*, gilt von ihrem sinnlichen *simulacrum*, dass es immer *war, ist* und *sein wird.*[19]

Durch diese Ausführungen des Chalcidius lässt sich Bernard in seiner *Cosmographia* teilweise inspirieren. Seine Hauptquelle für die Erörterung der Ewigkeit und der Zeit scheint jedoch der lateinisch überlieferte hermetische *Asclepius* zu sein.[20]

Nach dieser Abhandlung wird die ewig lebendige Welt von der Ewigkeit (*ab aeternitate*) belebt, um ihrerseits allem Innerweltlichen das Leben zu schenken.[21] Der Verfasser unter-

cabile. Itaque ut intellegibilis mundus per aeuum, sic sensilis per omne tempus – alia quippe exemplorum, alia imaginum uita – recteque uno eodemque momento mundus exaedificabatur sensilis et dierum noctiumque instituebantur uices, elementa seriesque temporis ex quibus menses et anni, partes eius ratione ac supputatione diuiduae (*Comment. Tim.* 105 / WASZINK 154, 10-20).

[19] *Iam illud nemo dubitat, quae ad similitudinem instituuntur exempli sempiterni habere similitudinem perpetuitatis. Et perpetuitas in aeuo; quare exemplum, id est intellegibilis mundus, per aeuum, id uero quod ad exemplum institutum est, sensilis scilicet mundus, per tempora. Et temporis quidem proprium progredi, aeui propria mansio semperque in idem perseueratio; temporis item partes, dies et noctes, menses et anni, aeui partes nullae; temporis item species praeteritum praesens futurum, aeui substantia uniformis in solo perpetuoque praesenti. Mundus igitur intellegibilis semper est, hic, simulacrum eius, semper fuit est erit* (*Comment. Tim.* 25 / WASZINK 75, 15 - 76, 6).

[20] Vgl. B. STOCK, *Myth*, S. 147-162. Zur Überliefernug des lateinischen *Asclepius vgl.* A. D. NOCK, *Introduction*, in: *Corpus hermeticum* II, Paris 1945, str. 264 nn.; P. Lucentini, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, in: H. J. WESTRA (vyd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought* (FS E. Jeauneau), Leiden 1992, S. 397-420.

[21] *In ipsa enim aeternitatis uiuacitate mundus agitatur et in ipsa uitali aeternitate locus est mundi, propter quod nec stabit aliquando nec conrumpetur sempiternitate uiuendi circumuallatus et quasi constrictus. ... et commotio mundi ipsius ex duplici constat effectu; ipse extrinsecus uiuificatur ab aeternitate uiuificatque ea, quae intra se sunt, omnia* (*Asclepius* 30 / NOCK II, 337, 19 - 338, 5).

scheidet dabei eine irdische, durch die wechselnden Qualitäten der Luft (die Hitze und die Kälte) charakterisierte Zeit (*terrenum tempus*), und eine himmlische (*caeleste*) Zeit, welche die Sterne durch ihre Rückkehr zu den gleichen Ausgangspunkten ausmachen.[22] Die Zeit herrscht nach *Asclepius* in der Welt, und gehorcht zugleich selbst einer Ordnung (einer Regelmässigkeit). Die Regelmässigkeit und die Zeit geben allem in der Welt eine ständige Erneuerung, und zwar durch einen unaufhörlichen Wechsel. Daher ist die ganze Welt, alles Himmlische und Irdische, in einem ständigen Fluss und Bewegung.[23] Gott allein, nach *Asclepius* allerdings der Welt immanent, bleibt ohne jede Bewegung, und ähnlich auch seine Ewigkeit, aus der die Bewegung der Zeit hervorgeht und in die sie wieder zurückkehrt.[24]

Durch ihr ständiges Zurückkehren in die Ewigkeit bekommt die bewegliche Zeit eine Art Beständigkeit, in der die Ewigkeit selbst gegenwärtig – und damit auch gewissermassen beweglich – wird.[25] Gott selbst, dessen Abbild die sinnliche Welt nach *Asclepius* ist[26] und der damit die Rolle einer intelligiblen Welt des

[22] *Terrenum autem tempus aëris qualitate, aestuum frigorisque uarietate dinoscitur, caeleste uero reuersionibus siderum ad eadem loca temporaria conuersione currentium* (*Asclepius* 30 / NOCK II, 338, 8-11).

[23] *Et mundus est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione uegetatur. Tempus autem ordinatione seruatur. Ordo et tempus innouationem omnium rerum, quae in mundo sunt, per alterationem faciunt. Cunctis ergo ita se habentibus nihil stabile, nihil fixum, nihil inmobile nec nascentium nec caelestium nec terrenorum* (*Asclepius* 30 / NOCK II, 338, 11-17).

[24] *... ipsa inmobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium* (*Asclepius* 30 / NOCK II, 339, 1-3). Vgl. den ganzen Passus, *Asclepius* 30 / NOCK II, 338, 17 - 339, 3.

[25] *Habet autem tempus stabilitatis suae uim atque naturam, quamuis semper agitetur, ea ipsa in se reuertendi necessitate. Itaque, quamuis sit aeternitas stabilis, inmobilis atque fixa, tamen quoniam temporis, quod mobile est, in aeternitatem semper reuocatur agitatio eaque mobilitas ratione temporis uertitur, efficitur et ipsa aeternitas inmobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in eo omnis agitatio uideatur agitari. Sic efficitur ut et aeternitatis stabilitas moueatur et temporis mobilitas stabilis fiat fixa lege currendi* (*Asclepius* 31 / NOCK II, 339, 8-18).

[26] *Huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator* (*Asclepius* 31 / NOCK II, 339, 7f.).

Chalcidius übernimmt, wird auf diese Weise trotz seiner Beständigkeit zugleich auch beweglich.[27] Die Durchdringung von Ewigkeit und Zeit, die zwar der Zeit eine Ewigkeit und Endlosigkeit verleiht, hebt jedoch keineswegs den Primat der Ewigkeit auf, die eine Art stabile Grundlage der endlosen Zeitperioden bildet.[28]

Bernard Silvestris behandelt die Ewigkeit und Zeit thematisch am Ende der *Megacosmus*-Genesis, in einem Kapitel, wo die philosophischen Grundlagen seines Weltbilds erörtert werden. Nach dieser Stelle ist die Zeit in ihrer Substanz aus der Himmels-, d. h. der Sternenbewegung geboren, der die Weltalter folgen. Durch ihre Zahlhaftigkeit charakterisiert, stammt die Zeit aus der einfachen Ewigkeit (*eternitas*).[29]

Wie für Chalcidius, haben auch für Bernard die Zeit und die (sinnliche) Welt eine gemeinsame Entstehung (*equeva generatio*), und ahmen ihre einander sehr nahe Vorbilder nach: Die sinnliche Welt ist aus der intelligiblen Welt geboren, eine vollkommene aus einer vollkommenen, und folgt ihr in ihrer Fülle, Integrität, Schönheit, aber auch Ewigkeit (*eternus*) nach.[30] Ähnlich hat *tempus* in der Ewigkeit seinen Anfang genommen, um mal – durch seinen langen Umlauf müde – in ihren Schoss wie-

[27] *Sic et deum agitari credibile est in se ipsum eadem inmobilitate* (*Asclepius* 31 / NOCK II, 339, 19f.).

[28] *Propter quod aeternitas sine definitione est temporis. Tempus autem, quod definiri potest uel numero uel alternatione uel alterius per ambitudinem reditu, aeternum est. Utrumque ergo infinitum, utrumque uidetur aeternum. Stabilitas enim utpote defixa quod sustinere, quae agitabilia sunt, possit, beneficio firmitatis merito obtinet principatum* (*Asclepius* 31 / NOCK II, 340, 3-10).

[29] *Ex eo incipientis vite primordio, cum volvente celo de motu quoque siderum substantia temporis nasceretur, que successerunt secula – simplici eternitatis initiata principio – cum sua numerus varietate suscepit* (Prosa I, 4, 3 / DRONKE 117).

[30] *Equeva namque generatione mundus et tempus quibus innascuntur principiis, eorum ymagines propinquas et simillimas emulantur. Ex mundo intelligibili mundus sensibilis perfectus nautus est, ex perfecto. Plenus erat igitur qui genuit, plenumque constituit plenitudo. Sicut enim integrascit ex integro, pulcrescit ex pulcro, sic exemplari suo eternatur eterno* (Prosa I, 4, 10-11 / DRONKE 119).

der zurückzukehren. So überging die Zeit von der Einheit zur Zahl und von der Beständigkeit zur Verteilung in Augenblicke, nämlich die Unbeständigkeich des Gegenwärtigen, das Vergehen des Vergangenen und die Erwartung des Künftigen.[31]

Dieser letzte, augustinisch gefärbte Einschub, ändert jedoch nichts daran, dass hier Bernard die Zeit immerhin als eine zyklisch wiederholte Bewegung schlidert, die von ihrer unveränderlichen Bahn nie abkehrt und einen neuen Anfang immer wieder dort nimmt, wo sie endete. Daher bleibt unklar, bemerkt sogar Bernard, ob sich in der Zeit überhaupt nicht alles ständig wiederholen muss.[32]

Eben dieses unfehlbare In-Sich-Zurückkehren der Zeit gibt der Zeit – sehr ähnlich wie im hermetischen *Asclepius* – einen Anteil an der Ewigkeit und der Ewigkeit sozusagen eine bewegliche Vertretung in der Zeit. Ihre Bewegung ist der Zeit selbst eigen; von der Ewigkeit, aus der sie stammt und in die sie zurückkehrt, hat sie jedoch die Unbegrenztheit dieser Bewegung übernommen. Nur ihre zahlhafte Teilbarkeit und die Vergänglichkeit ihrer Augenblicke unterscheiden damit die Zeit von der Ewigkeit.[33]

Merkwürdig genug, lokalisiert aber Bernard in die Ewigkeit die flammenden Sterne und den Ätherbereich, und dem zeitlichen Geschehen (*agitatio temporalis*) überlässt er die Entwicklung in der materiellen sublunaren Sphäre. So haben sich die

[31] *Ab eternitate tempus initians in eternitatis resolvitur gremium, longiore circulo fatigatum. De unitate ad numerum, de stabilitate digreditur ad momentum. Momenta temporis: presentis instantia, excursus preteriti, expectatio futuri* (Prosa I, 4, 11 / DRONKE 119).

[32] *Has itaque vias itu semper redituque continuat. Cumque easdem tociens et tociens itineribus eternitatis evolverit, ab illis nitens et promovens, nec digreditur nec recedit. Quod ubi finiunt inde tempora renascuntur, relinquitur ad ambiguum que nam precessio in tempore, ut non eadem et consecutio videatur* (Prosa I, 4, 11 / DRONKE 119).

[33] *Ea ipsa in se revertendi necessitate, et tempus in eternitate consistere, et eternitas in tempore visa est conmoveri. Suum temporis est quod movetur, eternitatis est ex qua nasci, in quam et resolvi habet, quia in inmensum porrigitur. Si fieri possit ne decidat in numeros, ne defluat in momentum, idem tempus est quod eternum. Solis successionum nominibus variatur, quod ab evo nec continuatione nec essentia separatur* (Prosa I, 4, 12 / DRONKE 119).

Ewigkeit und die Zeit die Fürsorge für die Welt geteilt. Die Welt (d. h. die sublunare Welt?) richtet sich nach der Zeit, die Zeit wiederum nach der (himmlischen?) Ordnung.[34]

Gerade dieser letzte Gedanke – sehr wahrscheinlich durch die doppelte Zeit des *Asclepius* inspiriert – zeigt, wie weit sich Bernard von seiner platonischen Vorlage entfernt. Statt einer verharrenden Gegenwart wird die Ewigkeit zu einer ständigen Dauer des Himmels. Und die Zeit – dieser seinen platonischen Rolle beraubt – wird in die sublunaren Perioden der Entstehung und des Untergangs verwiesen.

Diese Rollenverteilung wird bestätigt, wenn Bernard das *eternum*, zusammen mit dem *annosum, seculare* und *perpetuum* dem räumlich Ausgedehnten zuschreibt: Während jedoch das *annosum* (das dem Jahr Gehörende) und das *seculare* (das dem Weltalter Gehörende?) durch das Ende dieser Perioden abgeschlossen wird, dauern das *perpetuum* und das *eternum* ohne jedes Ende. Nur durch sein Beginnen unterscheidet sich dabei das *perpetuum* vom *eternum*.[35]

Versteht damit Bernard das *eternum* bloss als eine anfang- und endlose Dauer, und vergisst seine überzeitliche Natur der Einheit?

Im Rahmen seiner Ausführungen über die Unauflöslichkeit der Welt (*mundus*, d. h. *rerum universitas*) im gleichen Kapitel unterscheidet Bernard nochmal zwischen *eternus* und *perpetuus*. Von einem ewigen Urheber aus einer ewigen Ursache (vielleicht nach einem ewigen Vorbild?) gemacht (*utrisque sempiternis*), und zwar aus einer unaufhörlich dauernden Materie und ihrer unaufhörlich dauernden Form (*utrisque perpetuis*), hat die Welt

[34] *Eternitas igitur, sed <et> eternitatis imago tempus, in moderando mundo curam et operam partiuntur. Ignes sidereos eternitas natureque ethera purioris utraque vegetanda suscepit. Depressas et ab aere subtus declinatas materias, vel continuat vel evolvit agitatio temporalis. Mundus igitur tempore, sed tempus ordine dispensatur* (Prosa I, 4, 13 / DRONKE 119).

[35] *Quicquid extenditur spaciis, vel annosum vel seculare, vel perpetuum vel eternum. Annosum senio, seculare dissolvitur evitate; eterno perpetuum durabilitate concertat. Sed quia quandoque ceperit, ad supremam eternitatis eminentiam non aspirat* (Prosa I, 4, 10 / DRONKE 119).

keinen Grund zu sterben, oder gar alt zu werden.[36] Die Güte Gottes, seinem restlos effektiven Willen gleich und seiner Weisheit entsprechend, lässt nämlich die Welt ewiglich (*eternitas*) dauern.[37] Ihr ewiges Leben in den Exemplaria (*rerum species eviterna*) hat jedoch der weise Urheber mit einer vorher daseienden, ebenfalls belebten Yle versehen, und dem Welt-Lebewesen auch eine Seele besorgt, die das Belebtsein der Welt garantiert.[38]

Die Welt (sammt der Yle) scheint nach dieser Stelle in ihrem Vorbild eine ewige Dauer zu besitzen; als ein Zusammenfügen der Materie (der Elemente) und der Weltseele (der Form), hat sie jedoch einen Anfang genommen, der mit dem Anfang der Zeit zusammenfällt. Daher ist „die Ursache" (das Vorbild) der Welt ewig, genauso wie ihr Urheber selbst, das Welt-Lebewesen jedoch nur *perpetuum*, wie seine Bestandteile Materie und Form.

Die Unterscheidung zwischen *eternus* und *perpetuus* hat in das abendländische Denken vor allem Boethius eingeführt, der die *aeternitas* als eine *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, die *perpetuitas* dagegen als eine zeitliche Dauer ohne Anfang und Ende definierte, die der Welt nach Aristoteles bzw. nach Plato eignet.[39] Die *perpetuitas* als ein Charakteristikum der Welt

[36] *Rerum porro universitas, mundus, nec invalida senectute decrepitus, nec suppremo est obitu dissolvendus, cum de opifice causaque operis – utrisque sempiternis – de materia formaque materie – utrisque perpetuis – ratio cesserit permanendi* (Prosa I, 4, 4 / DRONKE 117).

[37] *Quisnam ergo mundo et eternitati eius audeat derogare, ad cuius continentiam causas eternas videat convenisse? – dei quidem de voluntate consensum, de sapientia consilium, de omnipotentia causas, pariter et effectum. De stabilitate, de eternitate sibi mundus conscire presumit, quod gradatim, firmeque dispositis causarum sibi succedentium ordinibus, mundus sensibilis integrascit* (Prosa I, 4, 6 / DRONKE 118).

[38] *Vivit Noys, vivunt exemplaria: sine vita non viveret rerum species eviterna. Preiacebat Yle: preiacebat in materia, preiacebat in spiritu vivacitatis eterne. Neque enim credibile est sapientem opificem insensate materie nec viventis originis fundamina prelocasse. Mundus quidem est animal: verum sine anima substantiam non invenias animalis. De terra porro pleraque consurgunt, sed sine vegetatione non stirpea, non plantaria, non cetera conpubescunt. Ex Mentis igitur vita, Silve spiritu, Anima mundi, mundalium vegetatione, rerum eternitas coalescit* (Prosa I, 4, 8 / DRONKE 118).

[39] Vgl. Boethius, *Phil. consol.* Prosa V, 6. Nach P. Courcelle hat Boethius diese Unterscheidung (*aiôn / aïdiotês*) aus Ammonius' Kommentar zur *Physik*

wurde bei den Boethius-Kommentatoren dann eher als eine Absenz von Ende, wenn auch nicht von Anfang begriffen, und die *aeternitas* als ihr Pendant bloss in eine (fast sukzesive) Dauer ohne Ende *und Anfang* missdeutet.[40] Im Detail hat sich mit der Frage vor allem Bernards Zeitgenosse Wilhelm von Conches befasst, nach dessen Unterscheidung das *eternum* anfang- und endlos (wie der Schöpfer), das *sempiternum* zwar endlos, jedoch mit der Zeit beginnend (wie die Welt) und das *perpetuum* endlos, aber in der Zeit begonnen (wie die menschliche Seele) sein soll.[41] Trotz dieser etwas einseitigen Deffiniton der Ewigkeit wusste jedoch Wilhelm selber sehr gut, dass es vor allem die Abwesenehit jeder Sukzessivität (und nicht nur ein angfangloser unendlicher Dauer) ist, welche die Ewigkeit auszeichnet.[42]

Für Bernard selbst, etwas vereinfachend, scheint die *eternitas* nicht mehr die transzendente Gleichzeitigkeit von Allem zu sein, wie sie Boethius erörterte, sondern vielmehr die teilweise „zeitimmanente" *aeternitas* des *Asclepius*, die in der hermetischen

übernommen (vgl. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, S. 295-298), sie war bei Plotinus (*Enn.* III, 7, 3) angedeutet und bei Proclus als eine *aïdiotês kata ton aiôna* und eine *aïdiotês kata ton holon chronon* (*In Tim.* / DIEHL I, 278, 9 f.) herausgearbeitet.

[40] So z. B. ein durch Eriugena beeinflusster Kommentar, der heute in das 12. Jh. datiert wird: *Sciendum est autem, quod quaecumque sunt uel fuerunt uel erunt aut sunt aeterna aut perpetua aut habent tempus. Aeterna uero dicuntur ante tempus et cum tempore et post tempora, id est quae numquam habuerunt principium nec finem habebunt, sicut Deus pater, id est to agathon, et nous, id est mens diuina, et materia illa unde factus est mundus. Perpetuum uero dicitur cum tempore et post tempus, id est quod habet initium et non habebit finem; quae uero cum tempore quae habuerunt initium et finem habebunt* (*Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius*, hg. v. E. T. SILK, Roma 1935, S. 157, 24-158, 7).

[41] *Et est eternum quod caret principio et fine ut Creator; sempiternum quod, carens fine, habet principium non in tempore sed cum tempore ut mundus; perpetuum est quod incipit in tempore et caret fine ut anima hominis* (*Glosae super Platonem* 43 / JEAUNEAU 111).

[42] Vgl. die Überlegung Wilhelms zur Frage, worin die Zeit ein Abbild der Ewigkeit sein mag: *Duobus modis tempus imitatur evum: vel quia per successiones continet omnia que evum simul, vel in ea parte que presens est ut ait Boetius* (*Phil. consol.* Prosa V, 6)*: in ea enim sola simile est eternitati* (*Glosae super Platonem* 96 / JEAUNEAU 180).

Abhandlung für beide Begriffe, *eternitas* und *perpetuitas*, ununterschieden steht. Wie im *Asclepius* ist auch bei Bernard die *eternitas* manchmal als zeitimmanent, manchmal jedoch als transzendent begriffen. Statt der doppelten Zeit des *Asclepius* scheint damit Bernard eine doppelte Ewigkeit zu kennen (ohne sie jedoch begrifflich zu fixieren): Die einfache, verharrend gegenwärtige Ewigkeit (*simplex eternitas*) wird in den Sternenbewegungen verharrend beweglich (*eternitas* der Sterne und des Ätherbereichs, eigentlich die *perpetuitas*), und erst aus dieser beweglich abgebildeten Ewigkeit wird die sublunare Zeit des Entstehens und Vergehens geboren.

Diese drei Aspekte – die einfache Ewigkeit, die bewegliche Ewigkeit der Sterne und die sublunare Zeit – mag Bernard auch in seiner Schilderung des Saturnus als eines der Planeten-Genii andeuten wollen. Der grausame und böswillige Greis, der alle seine Kinder verschlingt und alle schönsten Blüte vorzeitig vernichtet, ist da als der Sohn der Ewigkeit (*eternitatis filius*) und der Vater der Zeit (*paterque temporis*) vorgestellt.[43] Nehmen wir an, dass Bernard an die Genealogie des Chronos als des Sohnes von Uranos und des Vaters von Zeus denkt,[44] dann würde Uranos für die einfache Ewigkeit stehen, Zeus die sublunare Zeit des Entstehens und Vergehens vertreten, und Chronos-Saturnus selbst die Vermittlung zwischen beiden darstellen, nämlich die beharrliche Bewegungen der Sterne.

Eine ähnliche Dreiheit können wir vielleicht auch in den drei Gaben erkennen, die Noys an Urania, Natura und Physis als Hilfe bei der Anthropogenese schenkt. Während Urania einen Spiegel der Vorsehung (*providencie speculum*) bekommt, in dem

[43] Prosa II, 5, 7 / DRONKE 129; vgl. den ganzen Saturnus-Passus II, 5, 5-7 / DRONKE 128 f. Bernards Vorstellung des Saturnus als eines Schnitters, dessen scharfe Sichel alles vernichtet und die Rosen und Lilien nicht blühen lässt, scheint seine eigene Weiterführung des traditionellen Bildes vom Kinder-Schlucker Saturnus zu sein (vgl. R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, übersetzt von Ch. BUSCHENDORF, Frankfurt a. M. 1990, S. 278 f.).

[44] Vgl. W. WETHERBEE, *Platonism*, S. 119 f.

die unentstandenen und unvergänglichen Ideen aller Dinge leben, wird der Physis das Buch des Gedächtnisses (*liber recordationis*) bereit gestellt, wo die Gesetzlichkeiten des physischen Geschehens nachträglich niedergeschrieben werden. Natura letztlich, zwischen beiden ihren Schwestern vermittelnd, erhält die Tafel des Schicksals (*tabula fati*) als eine zeitlich ausgedehnte Darstellung dessen, was im Spiegel der Vorsehung jenseits der Zeit lebt, und was im Buch des Gedächtnisses in seinen physiologischen Einzelheiten erörtert wird.[45] Obwohl in diesem Gleichnis die Ewigkeit und Zeit anders vertreten sind (die Ewigkeit eignet dem Spiegel der Vorsehung, die Zeit der Tafel des Schicksals, das Buch des Gedächtnisses ist bloss retrospektiv), können wir da vielleicht doch die gleiche Vermittlungsstruktur wie in der Kosmologie Bernards sehen: Das ewige Vorbild wird im sublunaren Bereich nur durch eine Vermittlung der astral bestimmten Geseztlichkeit verwirklicht als einer überbrückenden Zwischenstufe zwischen beiden.

Die Sensibilität für die astrale Übertragung des Ewigen ins Zeitliche ist in der Epoche eines neubelebten astrologischen Interesses nicht ganz überraschend, sie scheint jedoch für Bernard besonders charakteristisch zu sein. Er weiss sehr gut, dass es die Sterne sind, welche die Eigenart und die Zeit des einzelnen Menschenlebens bestimmen.[46] Seine Aufmerksamkeit gilt dabei jedoch nicht nur der kosmologischen Gesetzlichkeit, wie sie im *Macrocosmus* unfehlbar funktioniert und im *Microcosmus* fortgesetzt werden soll, sondern auch der Hinfälligkeit und Dürftigkeit des menschlichen *Microcosmus*, der – zwar nicht in seiner Seele wie im *Timaios*, doch aber in seinem Körper – nur aus dem Rest des *Macrocosmus* fertiggebracht wurde und nicht die gleiche Beständigkeit und Dauer besitzt.

Auch der grosse Kosmos ist zwar ein ständiger Wechsel, als ein allumfassendes Lebewesen kann er jedoch nichts definitiv verlie-

[45] Prosa II, 11, 3-11 / DRONKE 142-144.

[46] *De celo speciem vultus, animique tenorem / Et morum causas sibi contrahet, / Legibus astrorum vivendi tempora nactus / Extremique viam discriminis* (Metrum II, 4 / DRONKE 127). Vgl. auch Bernards Metrum *Mathematicus*, oben. Anm. 6.

ren, sondern nur in einer abgeänderten Form wiederfinden.[47] In seinem nie abnehmenden Fluss ernährt sich der grosse Kosmos durch sein eigenes Absterben.[48] Der kleine Kosmos erschöpft sich dagegen in seinen Verlusten und seine Kraft soll mal definitiv verbraucht werden. Sein Leben ist nämlich durch Sorge und Mühe geprägt, die seinen Körper vernichten und seine Zeit nach kleinen Abschnitten verschlingen.[49] In seiner Begrenztheit ist er an Ernährung vom Aussen angewiesen (*peregrinis indiget escis*) – und trotzdem ist er nicht bloss aus den äusseren Determinationen zusammenwoben, sondern dauert „vom Innen her".[50] Dieses innerliche Dauern des begrenzten kleinen Kosmos wird jedoch notwendig mit einem unwiderruflichen Ende bezahlt.

In dieser prekären Lage kann der Mensch nur durch eine Waffe mit seinem Schicksal ringen und die Grenzen, die ihm astral auferlegt worden sind, übertreten, und zwar durch seine Fortsetzung in eigener Nachkommenschaft. Nur als fortgesetzt im Anderen kann das einzelne Leben eine gewisse Unsterblichkeit gewinnen und seine Hinfälligkeit überwinden.[51] Der optimistische Gipfelpunkt, den mit diesem Gedanken Bernard seiner Komposition gibt, ändert jedoch nichts daran, dass der einzelne Mensch ein „Wesen der Zeit" bleibt, dessen Atem unwiederholbar vergeht (wenn auch seine Seele in den Himmel

[47] *Res eadem subiecta manet, sed forma vagatur / Atque rei nomen dat nova forma novum. / Forma fluit, manet esse rei, mortisque potestas / Nil perimit, sed res dissociat socias* (Metrum II, 8 / DRONKE 138).

[48] *Influit ipsa sibi mundi natura, superstes, / Permanet et fluxu pascitur usque suo: / Scilicet ad summam rerum iactura recurrit, / Nec semel – ut possit sepe perire – perit* (Metrum II, 14 / DRONKE 154-155).

[49] *Longe disparibus causis mutandus in horas, / Effluit occiduo corpore totus homo. Sic sibi deficiens, peregrinis indiget escis, / Sudat in hoc vitam denichilatque dies* (Metrum II, 14 / DRONKE 155).

[50] *Ut, quia contextu non durat ab exteriore, / Duret ab intus homo* (Metrum II, 12 / DRONKE 145).

[51] *Cum morte invicti pugnant, genialibus armis: / Naturam reparant, perpetuantque genus. / Non mortale mori, non quod cadit esse caducum, / Non a stirpe hominem deperiisse sinunt. / Militat adversus Lachesim sollersque renodat / Mentula Parcarum fila resecta manu* (Metrum II, 14 / DRONKE 154).

zurückkehrt[52]): *Evi mundus opus, homo temporis: alter in illo, / Spiritus alter in hoc.*[53]

Vielleicht war es gerade – oder mindestens auch – dieses Bewusstsein von der Vergänglichkeit des einzelnen Menschen als eines „Zeitwesens", was Bernard verleitet hat, die Vorstellung von Zeit und Ewigkeit seiner platonischen Vorlagen zu ändern. Die Zeit scheint für ihn vor allem die ausgemessene Spanne des einzelnen Lebens zu sein (also die Zeitperioden im sublunaren Bereich zwischen der Entstehung und dem Untergang), der gegenüber die Dauer des todfreien kosmischen Lebewesens, durch die Bewegungen der Sterne periodisiert, eigentlich nicht „die Zeit" heissen kann.

In der ungenauen Terminologie[54] seiner Komposition mag damit ein neues Zeitverständnis zum Ausdruck kommen, das zusammen mit der Aufmerksamkeit für das Einzelne geboren wird[55] – ähnlich wie die Zeit des *Timaios* mit dem grossen Kosmos *aequaeuus* war.

Summary

In his prosometric work *Cosmographia* (1145-1153), which is a re-mythologizing paraphrase of Plato's *Timaeus*, Bernardus Silvestris distinguishes time in the sublunary realm from a double eternity: (1) simple eternity, lasting as present (*simplex eternitas*), and (2) its reflection in the regular movement of stars (*eternitas* of the stars and of the ethereal realm). Time is a product of this second, moving eternity and it is this time which rules the realm of generation and corruption. For Bernardus, time seems to be, above all, the limited period of individual life, the period of human existence being an *opus temporis*. Compared to it, the duration of the world, divided into periods by the movement of stars, does not seem to be a time, but rather a form of eternity, mediating between the transcendent eternity and the sublunary time of individuals.

[52] Metrum II, 4 / DRONKE 126 f.

[53] Metrum II, 12 / DRONKE 145.

[54] Vgl. T. Gregory (*Anima mundi*, S. 55, Anm. 3), der die Terminologie Bernards in der Frage der Ewigkeit für „oscillante e a volte nebulosa" erklärt.

[55] Zur neuen Aufmerksamkeit, die dem Einzelnen im 12. Jahrhundert geschenkt wurde, vgl. C. MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London 1972 (abgedruckt Toronto 1987).

Notes on Poetic Composition in the Theological Schools ca. 1200

and The Latin Poetic Anthology from Ms. Harley 956: A Critical Edition*

by

Greti DINKOVA-BRUUN

(*Toronto*)

1. Introduction

The medieval poetic anthology edited and discussed in this article is found in London, British Library, Ms. Harley 956 (s. XIII[in]), fols. 24r-34v. I refer to this anthology henceforth as *Harley*. The verse collection is preceded in the manuscript by an abbreviated version of Raymond of Pennaforte's *Summa de paenitentia* and *Summa de matrimonio*.[1] All the prose works copied in the manuscript are concerned with the questions of pastoral care, preaching and practical theology. The poetic anthology is no exception.[2] It contains a large number of short epigrams and

* I thank Professors A. G. Rigg, P. G. Schmidt, and J. Goering for their perceptive comments and useful suggestions on the draft of this article. The reader for the journal is also aknowledged with gratitude.

[1] See *S. Raimundus de Pennaforte: Summa de paenitentia*, ed. X. OCHOA and A. DIEZ (Rome 1976), t. B; and t. C: *Summa de matrimonio* (Rome 1978), col. 901-98. The text in the manuscript starts imperfectly with Book II of the *Summa de paenitentia*, contains also an abbreviation of Book III of the same work, and appends as Book IV a shortened version of the *Summa de matrimonio* (see fols. 1r-24r).

[2] For a fuller description of the contents of the manuscript, see *A Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum* (London 1808), vol. 1, pp. 482-84. The anthology is followed by: 'Attende homo conditionem tuam'

proverbs on a variety of legal, theological, and moral topics. The epigrams talk of the danger of sin and the joy of salvation, the punishments of hell and the rewards of virtue. Many verses are memorable aphorisms on the meaning of obedience and penance, marriage and friendship, confession and death.

Its didactic and mnemonic character shows the compilation in the Harley manuscript to be a typical example of the late-twelfth and early-thirteenth century efforts to make the vast field of scholastic learning accessible to the growing number of students at the cathedral schools.[3] We will return to this notion of popularisation of learning later.

As is usual for medieval anthologies, *Harley* exhibits poems by both anonymous and well-known authors. In the first part of the collection (nos. 1-140)[4] two major poets are represented by a large number of compositions: William de Montibus (ca. 1140-1213) and Hildebert of Le Mans (1056-1133). This part is very similar to a pastoral handbook in verse. Many of the poems collected here are also found in the popular *summa 'Qui bene presunt'* by Richard of Leicester or Wetheringsett (d. 1231). The relationship between the anthology and Richard's work will be explored below. The second part of the anthology (nos. 141-232) contains a collection of proverbs, the largest number of which belongs to the corpus composed by Serlo of Wilton (ca. 1105-1181). In both parts there are unique poems, which are not recorded previously and which add to our knowledge of Latin verse composition from the High Middle Ages.

The majority of the poems included in *Harley* are complete compositions, but there are four exceptions, where we see verses that are excerpted from larger works: no. 3 derives from Petrus

(fol. 35r) = M. BLOOMFIELD et al., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.* (Cambridge, Ma. 1979), no. 0503; and 'Quemcumque superbum uideris filium' (fols. 35v-74v) = Bloomfield, nos. 4479-80, with the title *Flores Bernardi.*

[3] See J. GOERING, *William de Montibus (c. 1140-1213). The Schools and the Literature of Pastoral Care* (Toronto 1992), pp. 67-72.

[4] This division is not present in the manuscript. I have introduced it on the basis of the different character of the poems gathered in the collection.

Riga' *Aurora*, no. 4 from Ausonius' *De rosis nascentibus*, no. 163 from Serlo's *Defensio pro filiis presbyterorum*, and no. 166 from Drogo de Altouillari's *De clericis et regularibus quod debent uitare consortia mulierum*.[5] Even though it is not impossible that the compiler did the excerpting himself, it is nevertheless unlikely. The excerpted verses are often found separated from their context. It is even conceivable that some of them were originally written as individual epigrams and only later incorporated into the larger compositions. This is precisely the strategy that Petrus Riga deployed when he included in the text of the *Aurora* a number of poems from his early work the *Floridus Aspectus*.

It is difficult to postulate with absolute certainty that *Harley* is a first hand collection, but unless another copy of the compilation is found, we have to assume that it represents the original state of the author's work. The original anthology was further expanded with eight epigrams, six of which were added by different hands in the lower margins throughout the manuscript (nos. 35, 46, 55, 208, 229, 230) and two were written by the same hand in the right margin on fol. 26r (nos. 49 and 50). Among the added material is the famous couplet on Thomas Becket's murder 'Annus millenus centenus septuagenus' (no. 55).

Harley is a typical "Hildebertian" anthology, with all its poems written in either hexameter or elegiac couplets.[6] Present in the compilation are both unrhymed and rhymed verses, the unrhymed ones being slightly predominant. Among the rhymed verses we find a number of rhyming patterns.[7]

[5] For reference to the manuscript tradition of this work see M. P. BACHMANN, *Drogo de Altovillari, 'Discussio litis super hereditate Lazari et Marie Magdalene.' Ein Streitgedicht des 13. Jahrhunderts* (Bern 2002), p. 252, no. 133 and p. 295, no. 375.

[6] See A. G. RIGG, *A History of Anglo-Latin Literature 1066-1422* (Cambridge 1992), pp. 149-50, where the author divides the medieval anthologies into three models: "Hildebertian" model, *Antologia Latina* model, and musical repertories.

[7] For example, simple leonine hexameters (nos. 41, 42, 93, etc.), *hexametri unisoni* (nos. 64, 128), *hexametri caudati* (nos. 29, 32, 112, etc.), *hexametri collaterales* (nos. 60, 124, 139), *elegi leonini* (nos. 35, 45, 55, etc.), and triple rhyme (no. 55, v. 1; no. 117, v. 1; 128, vv. 3-4, etc).

Finally, a curiosity. In part B of the anthology there are ten poems on penitential issues (altogether 23 verses) that seem to be out of place among Serlo's proverbs.[8] At the same time, epigrams nos. 104-112 in part A of the anthology exhibit verse riddles that similarly remain outside the thematic scope of this part of the collection. The number of verses of this cluster of poems is also 23. This could, of course, be simply a coincidence, but it also could be a hint about how *Harley* was compiled. We know that the medieval students took notes on small pieces of parchment and only later copied them into coherent texts. Is it possible that two such scraps got switched in the process of copying the *Harley*-verses, causing thus the riddles and the penitential poems to end up in the wrong place? Without further evidence this question cannot be answered with certainty.

2. William de Montibus

The central piece in the first part of the anthology is William de Montibus' verse manual of penitential doctrine *Peniteas cito peccator*.[9] The poem exists in two medieval versions, one with glosses (probably by William himself), and one without. In its unglossed version, the *Peniteas cito* is found also in another of William's didactic verse compilations, the *Tractatus metricus de septem sacramentis ecclesie*.[10] The presence of the *Peniteas cito* in *Harley* is additional proof of the poem's popularity.[11]

It is worth mentioning that in the Harleian anthology the *Peniteas cito* is copied without its glosses, the rubrics for the individual units of the poem (i.e. *Que sunt necessaria penitenti*, *De*

[8] These are nos. 160-169.

[9] The poem is edited and discussed in GOERING, *William de Montibus*, pp. 107-38. Goering uses eight manuscripts for his edition. In the anthology the *Peniteas cito* is found under nos. 68, I-X and 74, XI-XV.

[10] See GOERING, *William de Montibus*, pp. 169-75, *Tractatus metricus*, nos. 25-43.

[11] The *Peniteas cito* is preserved in more that 150 manuscripts. See GOERING, *William de Montibus*, p. 113, with a reference to Bloomfield, nos. 3804-21.

remissione iniuriarum, De satisfactione, etc.) are altogether missing and the sections themselves are divided differently. The work also appears separated in two parts (nos. 68, I-X and 74, XI-XV), between which we find five other poems (nos. 69-73). Three of these interpolated poems are from William's own verse compilation *Versarius* (nos. 69, 70, 73) and two (nos. 71 and 72 – *Que sunt predicanda in sermonibus* and *De articulis fidei*) are traditionally associated with William, even though there is no certainty about their authorship.[12]

The situation outlined here is a clear sign of the unstable state in which the text of the *Peniteas cito* existed in the Middle Ages, or, in other words, a sign of the flourishing literary culture in England, in which William and many other capable poets lived and worked. In general, the state of constant change is not unusual for William's poetic compositions. From the *Peniteas cito* to the *Versarius* and the *Tractatus metricus*, his works are all compilations that easily lend themselves to expansion, reorganization, and excerption. Yet, William's own working methods are largely unexplored. What did he borrow from other poets? What did he write himself? What were the contributions of his students or of the later generations of versifiers? All these questions await answers.

In addition to the *Peniteas cito*, the first part of the anthology contains also twenty-two epigrams that are found in William's *Versarius*[13] and six from his *Tractatus metricus*.[14] It is interesting

[12] They are quoted with an attribution to William in the treatise *Qui bene presunt* by his student Richard of Wetheringsett. Richard's work is discussed briefly in GOERING, *William de Montibus*, pp. 86-95; and in more detail in J. GOERING, "The Summa 'Qui bene presunt' and its Author," *Literature and Religion in the Later Middle Ages. Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*, eds. R. G. NEWHAUSER and J. A. ALFORD (NY 1994), pp. 143-59. See also London, British Library, Mss. Royal 4. B. IX, no. 7; 7. A. IX, no. 2; 10. B. II, no. 5; and Oxford, Bodleian Library, Ms. Maud. Misc. 527, no. 8.

[13] See below, nos. 9, 40, 47, 51, 54, 58, 67, 69, 70, 73, 77(second line), 79, 91a, 91b, 96b, 101, 113, 117, 121, 131, 138, and 142a. No. 142a is a proverb by Serlo of Wilton.

[14] See below, nos. 5, 95, 97, 98, 102, and 103b. No. 5 is actually by Hildebert, not William.

that two of the *Versarius*-epigrams are also included in the *Peniteas cito* (nos. 54 and 67). Since the two works were compiled at more or less the same time, the question of priority is difficult to answer.

William's already strong presence in *Harley* is also invoked indirectly by the anthology's opening epigram, which is similar to one couplet found among the didactic verses collected or composed by William's student Samuel Presbyter.[15] In both Samuel's epigram and the verse in *Harley* the key word is SCINDE, a mnemonic anagram for the six reasons that could lead to the abolition of the holy union of matrimony.[16] By examining Samuel's *Collecta* it becomes clear that this type of cleverly devised poems must have been very popular in the schools during William's time as master.[17] Could the author of the anthology be a student of William? Considering the prominent part which William plays in the collection, its general moral contents and the type of compositions it contains that are written very much in the tradition of William's own poetry, it is quite probable that the compiler of the Harleian anthology was, if not a student of William, at least someone closely associated with the academic milieu of the famous late twelfth-century schools in Lincoln.[18]

3. Hildebert of Le Mans and Petrus Riga, Serlo of Wilton and anonymous verses

Hildebert of Le Mans is the other author whose poetry is well represented in the anthology. Hildebert was one of the most

[15] See GOERING, *William de Montibus*, p. 511, *Collecta*, no. 17:

In quibus articulis liceat non reddere sponsis
Persoluenda thoro sponsis, per SCINDE notato.

[16] Each letter in SCINDE stands for one of the proposed reasons: Suscitatio, Corruptio, Indignitas, Necessitas, Defectus, Ex- (the last one is unclear).

[17] See also Samuel's *Collecta*, no. 18 (FATO and IDONEA), no. 26 (SCOPEDO and CESO), no. 29 (FACIE), etc., where the same technique is employed.

[18] After his time in Paris, William taught at the schools of Lincoln for almost thirty years (ca. 1180-ca. 1210). During this time he wrote all his major works. See GOERING, *William de Montibus*, pp. 42-57.

famous medieval poets, and his *Biblical Epigrams* were especially popular,[19] even though the identity of their author remained often unspecified. In *Harley* we find as many as twelve of Hildebert's epigrams.[20] To them we should add poems nos. 30 and 133, which are also by Hildebert, but are not among his epigrams.

The last of the well-known poets, whose work is present in the first part of the anthology, is Petrus Riga. In comparison with William de Montibus and Hildebert, Riga's contribution to the collection is modest. Nevertheless, verses from his *Floridus Aspectus* are found on three occasions (nos. 18=46, 44, 133) and his *Aurora* features once (no. 3). In none of these cases the compiler attributes the verses to Riga.

Among the anonymous poems in the anthology a special mention should be made of nine Latin riddles or *aenigmata*.[21] Some of them are well known, for example the ones on *Lux*, *Nux*, *Rosa*, *De sillabis*, and *Castanea*,[22] whereas some are more rare, for example the ones on *Paries* and *Asina*. Especially obscure are the two riddles that appear as nos. 104 and 105. Both seem to show incomprehensible lines of Latin and Greek numbers, whose sum amounts in both cases to 30. Tentative solutions to these riddles will be proposed below.

The second part of the anthology is less varied. It is mainly a collection of Latin proverbs, with a few other epigrams added to them. As already mentioned, the majority of these proverbs are composed by Serlo of Wilton.[23] Serlo's proverbs are edited many times, the last edition produced by J. Öberg in 1965.[24] Öberg

[19] See A. B. SCOTT, Deirdre F. BAKER, A. G. RIGG, "The *Biblical Epigrams* of Hildebert of Le Mans: A Critical Edition," *Mediaeval Studies* 47 (1985), 272-316.

[20] See nos. 5, 16, 17, 53, 81, 85, 118, 120, 122, 129, 132, and 160.

[21] See nos. 104, 106-112, and 181.

[22] For a good discussion on the riddles found in English manuscripts, see A. GALLOWAY, "The Rhetoric of Riddling in Late-Medieval England: The 'Oxford' Riddles, The *Secretum philosophorum*, and the Riddles in *Piers Plowman*," *Speculum* 70 (1995), 68-105. All the manuscripts considered by Galloway were copied at least half a century later than *Harley*.

[23] For details of Serlo's life see A. G. RIGG, "Serlo of Wilton: Biographical Notes," *Medium Aevum* 65 (1996), 96-101.

divides Serlo's proverbs into two groups: authentic (nos. 44-73) and later accretions (Appendices III: A and III: B). Not only does *Harley* exhibit proverbs from both these categories, but they are also arranged differently than in the previously known witnesses of Serlo's text. This situation suggests that *Harley* preserves an independent collection of proverbs which contains not only the majority of Serlo's proverbial verses, but also a number of additional *sententiae* that are not usually connected with him. Examples here are the proverbs on the evil of women (no. 228a-h)[25] and the series of poignant sayings on the little value of everything around us, if it is deprived of virtue and faith (no. 231a-z).

4. A Handbook to Fight Sin and Avoid Damnation: Relationship between *Harley* and the *Qui bene presunt*

Richard of Wetheringsett wrote his treatise *Qui bene presunt* shortly after 1215.[26] The work is a concise and well-organized handbook of pastoral care, which became extremely popular in the centuries to follow.[27] It seeks to instruct the future priest in

[24] See A. C. FRIEND, "The Proverbs of Serlo of Wilton," *Mediaeval Studies* 16 (1954), 179-218; J. WERNER, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters*, Zweite überarbeitete Auflage von P. FLURY (Darmstadt 1966; and J. ÖBERG, *Serlon de Wilton: Poèmes Latins* (Stockholm 1965), nos. 44-73, pp. 113-20, Appendix III: A, pp. 144-52, Appendix III: B, pp. 153-57. Werner prints Serlo's proverbs from Paris, BnF, Ms. lat. 6765 (s. XII[ex]), whereas Friend uses as a base manuscript Oxford, Bodleian Library, Ms. Digby 53 (s. XII[ex]). These two codices are the most important witnesses of Serlo's works.

[25] Similar verses are found in W. WATTENBACH, "Verse gegen die Weiber," *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* N.f. 20 (1873), 256-58; and J. WERNER, *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Aarau 1905), 2nd. ed. 1979, pp. 28-29, no. 67.

[26] For a detailed discussion on Richard's confusing name and career see GOERING, "The Summa 'Qui bene presunt,'" 153-59. In some manuscripts the work is given the title *Speculum sacerdotum*. See also R. SHARPE, *Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540* (Turnhout 1997), p. 519.

[27] I am very grateful to Professor J. Goering for letting me use his transcription of the text of the *Qui bene presunt* from manuscript London, BL,

everything he needs to know while attending to his pastoral duties. In doing so, the *Qui bene presunt* is a typical early-thirteenth century preaching manual.[28] After a short prologue, Richard divides his composition into twelve sections each dedicated to an important topic of soul edification: *De fide, Pater noster, Dona Spiritus Sancti, De uirtutibus, De transgressione primi parentis et de uiciis, De sacramentis, De duobus mandatis caritatis, De decem preceptis, De mercede futura, De erroribus laycorum, Quid sit uitandum et quid sit agendum.* The largest sections that constitute the core of the work are *De transgressione primi parentis et de uiciis* (fols. 42v-64v) and *De sacramentis* (fols. 64v-91v).

The poems in *Harley* (especially Part A) deal with the same topics of pastoral instruction that were discussed in the *Qui bene presunt*, even though instead of being grouped together, the verses pertaining to one theme appear in somewhat haphazard order. This randomness creates the impression that the compiler of the anthology wrote down the verses in the order in which they came to his attention. The lack of order may reflect his dependence on his own class notes or notes borrowed from other students. This would suggest that the work grew out of a somewhat hectic habit of copying *notabilia* rather than the quiet of the scholarly study. The themes represented in the collection are:

1) the creed of faith (nos. 114, 117, 121) and the twelve articles of faith (nos. 30, 72).[29] Individual articles of faith are dealt with in the following poems: *fides dominice incarnationis* (no. 23), *fides natiuitatis* (nos. 41, 42, 65, 129, 133, 208), *fides passionis* (nos. 43, 44, 45, 126), *fides descensus Christi ad inferos* (no. 124), *fides resurrectionis* (no. 120), *fides secundi aduentus* (nos. 64, 73, 118, 160), and *fides finalis retributionis* (nos. 21, 56,

MS Royal 9.A.XIV, fols. 18r-112v. All subsequent mentions of folio numbers refer to this manuscript.

[28] A summary description of the contents of Richard's treatise is presented in GOERING, "The Summa 'Qui bene presunt,'" 144-52.

[29] On the novel idea of the articles of faith in the twelfth-century schools see GOERING, "The Summa 'Qui bene presunt,'" 147-48. The topic is discussed in section 1 (*De fide*) of the *Qui bene presunt.*

86).[30] Such a large number of poems is dedicated to the twelfth article of faith – the *fides sacramentalis*, that it is presented in a separate paragraph below (5).

2) the seven gifts of the Holy Spirit:[31] *timor* (nos. 56 and 57).

3) the seven virtues: *exempla de uirtutibus* (no. 79), *spes* (no. 75), *de operibus misericordie* (no. 91a-b). Three epigrams stress that virtue becomes stronger in adversity. The harder we have to fight against temptation, the higher the reward at the end (nos. 47, 51, 127). The topic of the importance of friendship is also touched upon in poems no. 63 – *De amicis* and no. 140 – *De amicicia*.

4) the seven deadly sins: all seven together (nos. 8, 67, 82), *luxuria* (nos. 15, 26, 87, 166, 220), *accidia* (no. 60), *superbia* (nos. 80, 164), *auaritia* (nos. 50, 167), *iracundia* (no. 226), and *gula* (no. 85 = no. 134). *Inuidia*, the last of the seven deadly sins, is not mentioned by itself. The original sin committed by Adam is referred to in no. 13 – *Per quantum tempus Adam fuit in inferno*.

Apart from the poems on the seven deadly sins, the anthology also contains verses that deal with sin in general: its devastating effects on the human soul (nos. 6, 22), what prompts us towards it (nos. 81, 101), what can help us abolish it (nos. 19, 20, 62), how it displeases God (no. 119). The greed and corruption of the Roman curia are criticized in three epigrams entitled *De uiciis romane ecclesie* (no. 143a-c).

As counterpart of the verses on sin the anthology exhibits epigrams on *paupertas* (nos. 49, 94, 116, 123, 139, 227), *continentia* (nos. 14, 135), *pacientia* (no. 28), *obedientia* (no. 66), and *erubescentia* (no. 84).

5) the seven sacraments: all seven together (nos. 11, 40), *baptismus* (no. 163), *eucharistia* or *de sacramento altaris* (nos. 5, 95, 96a-b, 97, 169), *penitentia* (nos. 54, 68, 74), *matrimonium* (nos. 1, 7, 36, 37, 102), *ordo* (nos. 24, 31, 53, 70, 78, 98, 99a-c, 168),

[30] Not mentioned explicitly are the following four articles: *fides sancte trinitatis, fides dominice sepulture, fides ascensionis*, and *fides generalis resurrectionis*.

[31] The seven gifts of the Holy Spirit are *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, sapientia*, and *intellectus*.

extrema unctio (nos. 103a-b, 113). Not mentioned by itself is the sacrament of confirmation.[32] Penance, on the other hand, is represented by four of its external manifestations: *elemosyna* (nos. 27, 61, 83, 178), *ieiunium* (no. 25), *confessio* (nos. 62, 69, 132, 136), and *oratio* (nos. 125, 130, 131).

In relationship with the sacrament of last unction we should mention also the poems on the shortness of human life (nos. 4, 165) and the inevitability of death (nos. 29, 88, 89, 90a-c, 92, 161). Death is not only the ending of man's physical existence, it is also his spiritual obliteration through moral and carnal sin (nos. 2, 17, 29, 59). Nobody is free from sin (no. 93), everybody's hope of salvation is through the sacrifice of Christ (no. 124). Man's most dangerous enemies during his life are the world (nos. 93, 115), the flesh, and Satan (no. 76).[33]

6) the two evangelical precepts (no. 83) and the ten commandments (no. 100 – all ten together, nos. 34a-b and 77 – against false testimony).

7) Biblical epigrams: *De sex primis diebus* (no. 10), *De plagis Egypti* (no. 137), *De numero psalmorum Dauid et uersuum* (no. 35), *De Anna* (no. 162), *Quare turba secuta fuit Dominum* (no. 9), *De Petro* (no. 122), *De comparatione Christi et ewangelistarum* (no. 128), *In quibus partibus predicauerunt apostoli* (no. 52).

In order to grasp the full picture, it is worth noting that despite its richness of contents, the anthology contains no poems on some of the most important themes of pastoral education, for example, the Lord's prayer, the four cardinal virtues (*iustitia, prudentia, fortitudo* et *temperantia*) or the seven gifts of the Holy Spirit (only *timor* is mentioned in the collection). In addition, the three theological virtues (*fides, spes* et *caritas*), the two evangelical precepts, and the ten commandments are mentioned in such a perfunctory manner that their presence in the anthology can almost be missed.[34] What could be the explana-

[32] This sacrament is left out also in William's *Tractatus metricus.*

[33] The three archenemies of the human race are discussed in section 11 (*Quid est uitandum*) of the *Qui bene presunt.*

[34] See nos. 75 – *spes*; no. 83 – the two evangelical precepts; and nos. 34a-b, 77, 100 – the ten commandments.

tion for this phenomenon? It is hardly helpful to assume that the collection is incomplete. It may indeed be the case, but on the other hand the collection's pronounced interest in the vices and the sacraments is very much in unison with the concerns of soul salvation and penance which figure prominently in the pastoral literature of the time.[35] Thus the anthology, and especially its first part, can be perceived as a verse *summa de penitentia* that strives to offer practical help against sin and damnation in a new, dynamically changing world.

As we have seen, *Harley* and the *Qui bene presunt* are closely related in their choice of subject matter. But this is not all; the affinity between the two texts goes even further. Each section of Richard's *summa* contains a number of short poems that both summarize the author's argument and serve as mnemonic aid for the reader. Many of these verses are by Richard's teacher William de Montibus or by other well-known poets, such as Hildebert and Petrus Riga, but some have never been identified. The authorship of these unique verses remains uncertain. More importantly, the *Qui bene presunt* and *Harley* share some of these previously unidentified poems, as the following table will bear out:

[35] See among numerous examples, Thomas Chobham's *Summa confessorum siue Summa Cum miserationes Domini*, ed. F. Broomfield, *Analecta Medievalia Namurcensia* 25 (Paris 1968), Richard of Wetheringsett's *Summa 'Qui bene presunt'* (unedited), and Raimundus de Pennaforte's *Summa de paenitentia* (note 2, above).

[36] This epigram is repeated twice in this section of the *Qui bene presunt.*

[37] This epigram is repeated in two further sections of the *Qui bene presunt*, *De uiciis* and *De sacramentis.*

Harley	Section in the *Qui bene presunt*	Authorship
5	*De sacramentis (eucharistia)*	William, *Tractatus*
7	*De sacramentis (matrimonium)*	No attribution.
8	*De uiciis*	Not attested previously.
11	*De sacramentis*	No attribution.
17	*De uiciis*	Hildebert?
25	*De sacramentis (ieiunium)*	No attribution.
26	*De uiciis (fornicatio)*	Not attested previously.
34a	*De decem preceptis (testimonium)*	No attribution.
36	*De sacramentis (matrimonium)*	No attribution.
56	*Dona spiritus sancti (timor)*[36]	Not attested previously.
57	*Dona spiritus sancti*	Not attested previously.
58	*Dona spiritus sancti*	William, *Versarius*
68, IV-X	*De sacramentis (penitentia)*	William, *Peniteas*
69	*De sacramentis (confessio)*	William, *Versarius*
70	*De sacramentis (ordo)*	William, *Versarius*
71	*Prologus*	No attribution.
72	*De fide*	No attribution.
73	*De fide*	William, *Versarius*
74, XI-XV	*De sacramentis (penitentia)*	William, *Peniteas*
75	*De uirtutibus (spes)*[37]	Not attested previously.
77	*De decem preceptis (testimonium)*	William, *Versarius*[38]
78	*De sacramentis (ordo)*	No attribution.
79	*De uirtutibus*	William, *Versarius*
82	*De uiciis*	No attribution.
83	*De duobus mandatis*	Not attested previously.
86	*De mercede futura*	No attribution.
91a-b	*De sacramentis (misericordia)*[39]	William, *Versarius*
95	*De sacramentis (eucharistia)*	William, *Tractatus*
96b	*De sacramentis (eucharistia)*	William, *Versarius*
97	*De sacramentis (eucharistia)*	William, *Tractatus*
98	*De sacramentis (ordo)*	William, *Tractatus*
99c	*De sacramentis (ordo)*	No attribution.
102	*De sacramentis (matrimonium)*	William, *Tractatus*
103a	*De sacramentis (ultima unctio)*	Not attested previously.
103b	*De sacramentis (ultima unctio)*	William, *Tractatus*
121	*De fide*	No attribution.
169	*De sacramentis (eucharistia)*	No attribution.

[38] The first verse of this epigram is modified in *Harley* and the *Qui bene presunt* (see below, the note at no. 77).

[39] Repeated also in the sections *De uirtutibus* and *Quid est agendum.*

The table above shows clearly not only the close affinity between *Harley* and Richard's *Qui bene presunt* but also their dependence on the works of William de Montibus. The two compositions have in common 19 verses from William's *Tractatus metricus*,[40] 21 verses from his *Versarius*,[41] and as many as 43 verses from his *Peniteas cito*.[42] It is worth noting that the *Qui bene presunt* contains additional verses by William and other poets that are not found in the anthology. Unfortunately, the fact that *Harley* and the *Qui bene presunt* share poems by William de Montibus does not prove that the two texts are directly related to each other. William's verses were so well known that his pupil Richard and the author of *Harley* could have collected them independently, especially if the anonymous compiler was also a fellow student.

More tangible proof of relationship between *Harley* and the *Qui bene presunt* is provided by the epigrams shared by both texts but unattested in other sources, i.e. nos. 8, 26, 56, 57, 75, 77(first line), 83, and 103a. Future studies may show that these poems are also included in other works, but for the time being they are unique to *Harley* and the *Qui bene presunt*. Neither text discloses the name of their author, however. This is not surprising for the anthology (verse collections seldom provide authorship information), but even Richard does not deem this necessary. Why? In order to answer this question, let us examine how Richard does introduce his quotations. By looking at the text of the *Qui bene presunt*, it becomes very quickly apparent that Richard approaches his prose and verse sources differently. The majority of the prose *auctoritates* are quoted quite precisely, with not only the names of the authors, but often also with the titles of their works.[43] The biblical references are similarly exact. The

[40] See nos. 5, 95, 97, 98, 102, and 103b.

[41] See nos. 58, 69, 70, 73, 77(second line), 79, 91a-b, and 96b.

[42] See nos. 68, IV (last three verses), V-VII, VIII (only verse 1), IX, and X (last three verses); 74, XI (last two verses), XII (last 6 verses), XIII, XIV (only verse 1), and XV.

[43] For example, *Augustinus contra Iulianum, Augustinus in libro de doctrina christiana, Augustinus in libro de spiritu et anima, Ieronimus in epistola ad Eustochium, Ambrosius in libro de sacramentis, Gregorius super Iob, Beda super*

poetic quotations by contrast are generally introduced by the following formulaic expressions: *predicta possunt retineri per hos sequentes uersus*, *quod patet per hos (sequentes) uersus*, and *unde uersus*. Only in few instances is the name of the poet mentioned, three times it is William de Montibus (called *cancellarius Lincolniensis*) and once it is Lucan. In some other cases the poet is referred to as *quidam sapiens*, *quidam*, *quidam alius*, *quidam alius uersificator*, and *magister*. Since I can not survey in this article all the poetic examples from the *Qui bene presunt*, I will concentrate only on the verses found in *Harley*. The following patterns emerge:

1) the majority of the epigrams listed in the table above are introduced into Richard's text by impersonal formulas that draw the reader's attention to the mnemonic value of the verse. Anonymous poems, verses not attested previously, and compositions by William de Montibus are treated in the same impersonal way. It is tempting to use this fact and claim that William was the author of many more verses than previously known, but we have to remain cautious until more manuscript evidence is gathered. Here are some examples of the different expressions used by Richard to introduce his poetic sources:

Harley	Introductory sentence in the *Qui bene presunt*
5, 34, 77	et possunt premissa sic retineri
57, 86	sic/que possunt retineri per hos uersus
71, 95	et possunt premissa sic retineri per hos uersus (sequentes)
11, 69, 78	(et) sic possunt sciri
91a-b	sic patent per hos uersus; et possunt predicta retineri per hos uersus
83, 121	quod patet per hos uersus
58	quod per hos uersus significetur
103a	unde uersus

Lucam, *Rabanus in libro de amore Dei*, *Anselmus in libro Cur Deus Homo*, *Willelmus de Montibus in fine libelli quem Numerale appellant*, etc. Among the other mentioned authors are Basilius, Isidorus, Bernardus, Hugo de Sancto Victore, etc. Some passages are attributed to a *philosophus* or *magister* but this does not occur very often.

2) Seven epigrams are given a different treatment by being attributed to either a poet who was unknown to Richard, since he refers to him by *quidam*, or to a *magister* whose name is not provided, possibly William, and finally to William himself.

Harley	Introductory sentence in the *Qui bene presunt*
7	Item quidam alius sic ait per hos uersus
26	Item dicit quidam de Sodomitis sicut patet per hos uersus
36	Item alius sic docuit per hos sequentes uersus
25	Alios uersus magister ponit de ista materia, ut patet
75	Ad solacionem miserorum inducuntur hec exempla a magistro que sic patent
68, IV-V	Fuit eciam consilium cancelarii Lincolniensis ... Item qualiter fieri debeat confessio sic potest sciri
96b	De premissis Lincolniensis cancellarius sic ait

Unfortunately, the attribution of nos. 68, IV-V and 96b to William does not help us identify him as the author of verses that were previously anonymous. Number 68, IV-V is a section from William's *Peniteas cito* and number 96b is a couplet from his *Versarius*. The situation is different with nos. 25 and 75. Albeit we can not be absolutely sure, it is likely that they also are by William. There are two arguments supporting this attribution. First, their author is called *magister*, and we know that Richard was a pupil of William; and second, the survival of no. 75 is limited to *Harley* and the *Qui bene presunt*, a fact that strongly points to a writer connected to the schools in Lincoln.

The findings presented in this section are only partial and preliminary, especially in regard to the relationship between the *Qui bene presunt* and the works of master William. More work in this direction will be undertaken on another occasion. Nevertheless, it is clear that *Harley*, which is our concern here, is closely connected with the literary production of both William de Montibus and his student Richard of Wetheringsett. This affinity places its creation in the theological schools in Lincoln, not later than the first quarter of the thirteenth century.

5. The Cultural Context: Relationship with Other Anthologies

In an earlier article I have shown that *Harley* exhibits more than circumstantial connection to three other English poetic collections,[44] namely, the biblical anthology from York[45] and the two anthologies on practical theology from Sion College[46] and British Library.[47] *Harley, Sion* and *York* are of roughly contemporary date (s. XIII^{in}), whereas *Arundel* is a later compilation (s. XIV^{med}). Despite the fact that *Harley, Sion* and *York* are so close in date, or maybe because of it, it is impossible to establish with certainty the priority of any of them, even though internal evidence makes it likely that *York* was written after *Harley* and *Sion*.[48]

The connection between *Harley, Sion, York* and *Arundel* will be explored further in the following pages, even though a full edition of *Sion* is needed in order to determine the precise number of poems it contains and their proper length.

[44] See G. DINKOVA-BRUUN, "Medieval Latin Poetic Anthologies (VII): The Biblical Anthology from York Minster Library (Ms. XVI Q 14)," *Mediaeval Studies* 64 (2002), 61-109, esp. 72-76.

[45] York, Minster Library, Ms. XVI Q 14 (s. XIII), fols. 51v-55v (henceforth *York*).

[46] London, Sion College, Ms. Arc. L. 40.2/L. 12 (s. XIII), fols. 3r-14r (henceforth *Sion*). See N. R. KER, *Medieval Manuscripts in British Libraries*, vol. 1: London (Oxford 1969), pp. 271-73, Sion College, Ms. Arc. L. 40.2/L.12 (s. XIII-XIV), nos. 1-94 and nos. 1-19 which are later additions.

[47] London, BL, Ms. Arundel 507 (s. XIV$^{med.}$), fols. 69r-76v (henceforth *Arundel*). For summary description of the manuscript see *Catalogue of Manuscripts in the British Museum*, N. S., vol. 1, part I: The Arundel Manuscripts (London 1834), pp. 143-45. The entire text is printed in C. HORSTMAN, *Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole: An English Father of the Church and His Followers*, 2 vols. (London 1895), vol. 1, Appendix II. Additions from Ms. Arundel 507, part II: A Collection of Latin Epigrams, pp. 420-35, vv. 1-657.

[48] See DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 75.

Harley	*York*	*Sion*	*Arundel*
5			vv. 116-18
7			vv. 207-08 (partial)
9	no. 41 (v. 2)	no. 4 (v. 2)	
13		no. 42	vv. 407-08
28			vv. 171-72
33			vv. 121-22
36		no. 46	
45			vv. 623-24 (partial)
47			vv. 390-94
55			vv. 255-56
76			vv. 614-15 (partial)
79			vv. 603-04
85		no. 80	
86		no. 76	
87			vv. 192-95
90b			vv. 163-64
90c			vv. 161-62
91a	no. 57		v. 593 (partial)
98			vv. 198-201
99a			vv. 342-46
100	no. 12	no. 15	vv. 605-09
102			vv. 213-16
103b		no. 63	
108			vv. 568-69
120	no. 69		
128			vv. 220-23
131	no. 35	no. 17	
133	no. 29		
137	no. 10	fol. 2v	vv. 337-41
162	no. 20	no. 44	
169	no. 59		
218			vv. 494-95

Harley shares 23 poems (four of them partially) with *Arundel*, 10 with *Sion*, and 9 with *York*. All four collections have in common no. 100 – *De decem preceptis* and no. 137 – *De plagis Egypti*, but these pieces are so well known that we find them in almost all medieval verse compilations. Three poems (nos. 9 – partially, 131, and 162) are shared by *Harley*, *Sion*, and *York*, whereas only one epigram (no. 13) appears in each *Harley*, *Sion*, and *Arundel*. Even if this situation would seem to indicate a closer relation-

ship between *Harley*, *Sion*, and *York* than between *Harley*, *Sion*, and *Arundel*, such a conclusion is again undermined by the popularity of the shared poems. No. 9 and no. 131 are from William de Montibus' *Versarius*, and no. 162 is the famous epigram on Anna, the three Marias and their respective husbands. On the other hand, no. 13 seems to be preserved only in *Harley*, *Sion*, and *Arundel*, but is hardly enough for establishing beyond doubt that the collections are directly related to one another.

The table above shows clearly that the collections that are most closely related are *Harley* and *Arundel*. This becomes evident from the number of poems which *Harley* shares exclusively with each of the other anthologies: three with *York* (nos. 120, 133, 169), four with *Sion* (nos. 36, 85, 86, 103b), but as many as eighteen with *Arundel* (nos. 5, 7, 28, 33, 45, 47, 55, 76, 79, 87, 90b, 90c, 98, 99a, 102, 108, 128, and 218). Four of these items are also found in works of William de Montibus, two in his *Versarius* (nos. 47 and 79) and two in his *Tractatus metricus* (nos. 5 and 102), the rest is anonymous. It is evident that *Harley* depends to a much higher degree than *Arundel* on William, but despite this difference the themes represented in the two anthologies are quite similar. Their pastoral and educational qualities also bear close affinity. Another detail is also worth mentioning. Both anthologies contain *aenigmata*,[49] which draws another line of contextual similarity between them, even though they have only one riddle in common (no. 108). The fact that *Arundel* was copied later than *Harley* would presuppose *Harley*'s influence upon it, but we have to tread cautiously in asserting such dependence. There could have existed a third party, now lost, by which both compilations were independently influenced.

In difference with *York*, which is exclusively biblical in character, *Harley*, *Sion*, and *Arundel* exhibit poems on a more varied selection of topics, mostly to do with moral and sacramental issues. It is quite possible that these anthologies are all independent creations of the early-thirteenth century school system. The

[49] Nos. 104, 106-112, and 181 in *Harley*; vv. 297-308 and 558-74 in *Arundel*.

collections share poems, but neither is a copy of the other. And here is the place to ask ourselves whether we should ever expect medieval anthologies to be copied in the same manner as the other medieval texts. Diversity seems to be ingrained in the nature of the medieval poetic compilation. From the variety of verse collections that are preserved to our time, it appears that the whole idea of creating a poetic anthology was to make a new selection of previously known and recently composed verses. How much copying from manuscripts went into this process will probably never be known. As far as *Harley*, *Sion*, and *Arundel* are concerned, it is evident that they are connected, but whether through a manuscript tradition (which I doubt) or through an affinity of cultural climate (for example, the schools) is difficult to postulate with absolute certainty.

Adding new material to an already existing collection was the usual way in which medieval anthologies were created.[50] In the case of *Harley*, *Sion*, and *Arundel*, different compiling principles seem to be at work. The compilers appear to have more in mind than sheer quantity. Their aim is to educate and provide moral guidance, which is the reason why they create verse collections that are completely new in character because of the selection of the material included in them. The anthologies discussed here were probably products of classroom. Their authors are likely to have been masters, such as William de Montibus, or students, such as Samuel Presbiter and Richard of Wetheringsett; some of their readers were certainly preachers and priests, even though there is no manuscript evidence that the collections as such were ever used as preaching aids. Nevertheless, the new ideas expressed in the poems of *Harley*, *Sion*, and *Arundel* reflect a change in the perception of pastoral care and a need for an easily understandable moral doctrine. By meeting this need, these anthologies claim their place in the corpus of thirteenth-century pastoral literature.

[50] See RIGG, *History*, p. 148.

6. Editorial Principles

Since the anthology edited in this article is preserved in a single manuscript (Harley 956), the orthography and textual particularities of the codex have been preserved.[51] When grammatically and metrically correct, the readings found in *Harley* have been retained, even when the other witnesses of the text exhibited a variation.[52] On the other hand, obvious errors have been corrected, sometimes with the help of the previous editions of the poems, sometimes by the editor.[53] All such corrections are presented in the *apparatus criticus* to the edition. The *apparatus criticus* also contains the scribal corrections, additions and glosses found in the manuscript.[54]

As already mentioned above, the collection was expanded with further eight poems added in the margins of the codex in different hands and very likely at different stages. These accretions are included in the edition of the anthology, at the places where we find them in the manuscript, but in order to distinguish them typographically from the original compilation, I have decided to print them in italics.

Finally, each poem is accompanied by a footnote that aims to list the most important previous editions of the work and the variant readings attested in them.[55] In the cases, where the verses are found in publications that are not easily accessible, I have provided as much information as possible for the reader's convenience. At the end of the edition, I have appended an alphabetical list of the incipits of the poems in order to facilitate the identifying process of the individual works.

[51] See no. 52, 2 Acaycis] *intellege* Achaicis or 229, 2 cyrpo] *intellege* scirpo.

[52] See for example below, poem no. 16, 1. *Harley* has 'fert copula casta' whereas the edition of the same epigram by Scott et al. offers 'connubia prestat'.

[53] See no. 108, 1 bis] ter (corrected with the help of Galloway's edition of the riddle) or 112, 3 destruo] *scripsi*, destrue (where the proposed correction is mine).

[54] See no. 3, 2 colige] coligit *a.c.*; no. 59, 4 cadit] in terram *add.*; and no. 6, 2 reatus] .i. peccatum *annotat in marg.*

[55] See for example note 69: WALTHER, *Prouerbia*, no. 31325, (v. 1) fert copula casta] connubia prestat; (v. 2) duplus] duplex, where the variants 'connubia prestat' and 'duplex' are found in Walther's *Prouerbia.*

TEXT OF THE ANTHOLOGY

<PART A>

1[1]

Ista resoluunt ius thori

Que sunt soluenda thoro per SCINDE notate:

.S. Suscitatio. Vt de Lazaro mortuo uiro soluta est mulier a lege iuris.

.C. Coruptio. Vt de lepra.
Indignitas. Vt per hoc quod fornicetur, amittit ius suum.

.N. Necessitas. Vt infirmitas. Vt mulier menstrua non decet accedere ad thorum uiri.

.D. Defectus. Vt si sit spado uel adeo frigidus, quod non possit cognoscere mulierem.

.E. Ex <...> Vt si aliquis iudicetur suspendio et uerberetur eo quod conuolaret ad religionem.

1, 1 que] non que 8 frigidus] *scripsi*, fride nec || 10 suspendio] *scripsi*, suspedio

2

De triplici morte fol. 24r

Tres ex scriptura mortes angnouimus esse,
Set pro postrema primam uitare necesse:
Culpe prima, sequens carnis, postrema iehenne,
Ex qua concipitur dolor exciciumque perhenne.
Ergo Deus mediam gustauit, ne paciamur
Postremam, nisi per primam nimis ingrediamur.

2, 4 exciciumque] exiciumque *a.c.*

[1] See GOERING, *William de Montibus*, p. 511, *Collecta*, no. 17.

3[2]

De nomine Ade

Anatole dedit .A., disis .D., contulit arctos
.A., mesembrion .M.: colige, fiet 'Adam'.

3 arctos] artos || 2 colige] coligit *a.c.*

4[3]

De breuitate uite
Colige, uirgo, rosas, dum flos nouus et noua pubes
Et memor esto euum sic properare tuum.

[2] H. WALTHER, *Proverbia sententiaeque latinitatis Medii Aevi* (Göttingen 1965) (henceforth WALTHER, *Prouerbia*), no. 954. See Petrus Riga, *Aurora* Gen., 319-20 – ed. P. BEICHNER, *Aurora: Petri Rigae Biblia Versificata* (Notre Dame 1965), 2 vols. Printed in B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1890-93), vol. III, p. 248, (v. 2) mesembrion] mesembrio. Hauréau prints before our epigram the following couplet:

Anatole, disis, arctos, mesembrio, mundi
Quattuor hae partes esse loquuntur Adam.

These two verses are similar, but not identical to Petrus Riga, *Aurora* Gen., 317-18. Printed also in M. FÖRSTER, "Adams Erschaffung und Namengebung," *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig 1907), 523, (v. 2) mesembrion] messembrinos; and P. LEHMANN, "Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte aus dem Ende des 12. Jahrhunderts," *Historische Vierteljahrschrift* 30 (1935), 41, where we read:

A. notat Anatole, D. disis et A. dedit Arctos
Et Mesimbrinis M., collige, fiet Adam.
Nam Gabrielis Auæ totum uæ detulit Euæ.

The last of these verses appears as in Petrus Riga, *Aurora* Gen., 325 *sed* detulit] deluit. The *incipit* is printed in R. A. B. MYNORS and R. M. THOMSON, *Catalogue of the Manuscripts of Hereford Cathedral Library* (Cambridge 1993), p. 60, Ms. O.IX.2, fol. 203v (4 vv.), (v. 1) contulit] contrahit, arctos] archos.

[3] See H. WALTHER, *Initia Carminum ac Versuum Medii Aevi Posterioris Latinorum* (Göttingen 1959), 2nd edition, Göttingen, 1969 (henceforth WALTHER, *Initia*), no. 3029; WALTHER, *Prouerbia*, no. 2947, (v. 2) euum sic] suum sit. Printed in H. WALTHER, "Beiträge zur Kenntnis der mittellateinischen Literatur (aus Handschriften süddeutscher und österreichischer Bibliotheken), *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 49 (1932), 334 (from Melk, Stiftsbibliothek, Ms. 643). The couplet is found in Ausonius, *De rosis nascentibus*, ed. C. SCHENKL, MGH Auct. Ant. 5.2, p. 245, vv. 49-50.

5[4]

De corpore Christi

Tres partes fracte Christi de corpore singnant:
Prima suam carnem sanctosque secunda sepultos,
Tercia uiuentes: hec est in sanguine tincta.
Martyrii calicem gustant in carne fideles.

5, 2 sanctosque] sanctos quoque *a.c.*

6

De lepra et peccato

Vilet et eneruat, grauat, ligat, inquinat, orbat,
Fetet, putrescit; dant hec duo: lepra, reatus.

6, **eneruat**] **enerua** a.c. || 2 reatus] .i. peccatum *annotat in marg.*

7[5]

Que resoluunt coniugium

Vincula coniugii casus bis quinque resoluunt:
Condicio, dispar cultus, uis, error, honestas,
Frigiditas, habitus, ordo, congnatio, uotum.

[4] WALTHER, *Initia*, no. 19401. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 165, *Tractatus metricus*, no. 9, with many different readings in verses 2-4. The first three verses are found in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 423, vv. 116-18, (v. 1) Christi de corpore] de Christi corpore; WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 111, no. 273, (v. 1) partes fracte Christi de] sacræ partes de Christi, (v. 3) tincta] mixta; and J. LONGÈRE, *Les sermons latins de Maurice de Sully* (Dordrecht 1988), p. 64, (v. 2) sanctosque] sanctaque, sepultos] choortem; (v. 3) uiuentes] mortales. See also PL 171, 1280B; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 311, no. 68, where the epigram is 6 verses long, with a number of different readings. The poem is found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[5] Verses 2-3 are printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 425, vv. 207-08, with the title *Hec soluunt matrimonialem contractum*. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

8[6]

De septem uiciis fol. 24v

.I. bis, .A. bis, .S. et .L., .G. sunt crimina septem.

9[8]

Quare turba secuta fuit Dominum

Morbus, amor, miranda, cibi, derisio, dogma:
Hec sunt cur Dominum turba secuta fuit.

10

De sex primis diebus

Prima dies lucem, firmamentumque secunda,
Tercia subit aquas, quarta sol fulsit Olimpho,
Et processit aquis quinta cum piscibus ales,
In sexta dominus cuntorum prodiit Adam.

10, 2 quarta] *scripsi*, quarto

De septem sacramentis

Abluo, firmo, cibo, piget, uxorat, ordinat, ungit.

11 uxorat] *scripsi*, uxor et

[6] The poem is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[7] The seven deadly sins are *inuidia*, *iracundia*, *accidia*, *auaritia*, *superbia*, *luxuria*, and *gulositas* (*gula*) = 'saligia'.

[8] WALTHER, *Prouerbia*, no. 15057, with a slightly different *incipit*. See also GOERING, *William de Montibus*, p. 471, *Versarius*, no. 1373. For further bibliography, see DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 81, no. 41: "Morbus, mira, cibus, blasphemia, dogma fuerunt || Cause cur Dominum turba secuta fuit."

[9] See HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. IV, p. 194: 'Abluo, firmo, cibo, dolet, unguitur, ordino, iungo.' Mentioned in H. WALTHER, "Kleine mittellateinische Dichtungen aus zwei Erfurter Handschriften (Amplon. Q. 12 und Q. 345)," *Mittelalterliche Handschriften. Festgabe zum 60. Geburtstage von Hermann Degering* (Leipzig 1929), p. 310, no. 17. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

12

De fortuna

(a)[10] Ludus fortune uariatur ymagine lune:
Crescit, decrescit, in eodem sistere nescit.
(b)[11] Regnabo, regno, regnaui, sum sine regno.

3[12]

Per quantum tempus Adam fuit in inferno

Quater millenis ter centum quatuor annis
Nexus in inferno fuit Adam crimine primo.

14

De continentia

Mens uaga, lingua loquax, gula nobilis, ocia, risus,
Discurrens oculus sint inimica tibi.

15[13]

De luxuria

Sunt tria gaudia: pax, sapiencia, gloria rerum;
Hec̄ tria destruit, hec tria diruit ars mulierum.

16[14]

De tribus ordinibus

Ter denum fructum Domino fert copula casta
Et duplus uidue, centenus uirginitatis.

[10] WALTHER, *Prouerbia*, no. 15320a (only the first verse), (v. 1) ludus] motus. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. VI, p. 124, (v. 1) ludus] motus; and A. G. RIGG, *A Glastonbury Miscellany of the Fifteenth Century* (Oxford 1968), no. 39, pp. 84-85, as the final two verses of a longer poem.

[11] WALTHER, *Prouerbia*, no. 26495, called *Rota fortune*.

[12] The *incipit* is found in KER, *Medieval Manuscripts in British Libraries*, p. 272, no. 42. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 429, vv. 407-08.

[13] WALTHER, *Initia*, no. 18880; WALTHER, *Prouerbia*, no. 30834, (v. 1) pax] laus; (v. 2) ars] fraus. Printed in WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 139, no. 358(g), (v. 1) pax] laus; and WERNER, p. 118, no. 224, (v. 1) gloria] copia; (v. 2) hec tria diruit] eripit eripit.

[14] WALTHER, *Prouerbia*, no. 31325, (v. 1) fert copula casta] connubia prestat; (v. 2) duplus] duplex. Printed in SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 307, no. 59, as part of a longer poem.

17[15]

De tribus mortibus

Mens mala, mors intus; malus actus, mors foris; usus
Tumba: puella, puer, Lazarus ista notant.

18[16]

Bis decies deni centum quinquagesies anni
A patre primeuo sunt ad Christum minus uno.

19[17]

Cesa: condono, pugna: iuuo, uince: corono.

20[18]

Quot modis peccata delentur

Sunt septem delere modi qui crimina possunt:
Fons, elemosina, martyrium, conuersio fratrum,

[15] WALTHER, *Initia*, no. 10911; WALTHER, *Prouerbia*, no. 14699. Printed many times, among which: L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins* (Paris 1893-99), vol. 4, p. 356; PL 171, 1279, (v. 1) mens] mors; LEHMANN, "Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte," 36, (v. 2) ista notant] hec tria sunt uel ista notant; SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 310, no. 66, where the epigram is longer; LONGÈRE, *Les sermons de Maurice de Sully*, p. 21; and *Raimundus de Pennaforte: Summa de paenitentia*, ed. OCHOA et al., t. B, col. 803. For additional information on the various authors to whom this epigram was attributed, see SCOTT et al., 310, no. 66. The poem is found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[16] Repeated below, see no. 46. WALTHER, *Initia*, no. 2169. Printed in PL 171, 1440A, where the couplet, entitled *Quot sint anni ab Adam ad Christum*, is printed as no. 133 in Petrus Riga's *Floridus Aspectus*.

[17] Printed in J. WERNER, "Nachlese aus Zürcher Handschriften," *Neues Archiv* 31 (1906), 582, cesa] cessa. Found also in M. R. JAMES, *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity Hall* (Cambridge 1907), p. 41, Ms. 25, fol. 192v, where the verse is printed as belonging to a four line-long epigram:

Desine, do ueniam, dic culpam, retraho penam,
Cessa condono, pugna iuuo, uince corono.
Sors maris, ira fere, dolus anguis agunt, miserere.
Hanc fuge, pelle tere, certum dabo sin feriere.

[18] WALTHER, *Initia*, no. 18870.

In se peccatum dimittere, flere reatum,
Sanguinis et carnis Christi perceptio digna.

21

De penis inferni

Esuries, sitis, et liuor, et fetor, et pudor, algor,
Ira, timor, tenebre, uirmis, et ignis edax.

22

Que mala peccatum infert

Hec mala peccatum nobis peccantibus infert:
Deformat, grauat, excecat, dat uulnera, terret,
Et ligat, elongat, deuastat mortificatque,
Claudit, ad infernum ducit penasque rependit.

23

De uerbo Domini

Dulce Dei uerbum, uerum sanctumque, fidele,
Ignitum, mundum, castum, firmum ualidumque.

24

De percussione clericorum

Quinque bis excipiunt cause de canone late:
Etas, officium, scola, ludus, pellere uim ui,
Clericus armatus, soror, uxor, filia, mater.

24, 3 armatus] *scripsi*, armatur

25[19]

De ieiunio fol. 25r

Ieiunat medicus, eger, simulator, auarus,
Spiritui, carni, fame, studio retinendi.

[19] WALTHER, *Initia*, no. 9798; WALTHER, *Prouerbia*, nos. 13075-76. Printed in HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 350, (v. 1) eger] iustus; (v. 2) fame] laudi. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

26[20]

De subuersione Sodome

Subuertunt Sodomam tumor, ocia, copia panis,
Inpietasque tenax: quatuor ista fuge.

27[21]

De elemosina

Mundat, fecundat, conseruat, deinde coronat,
Pugnat et expungnat, sociat, coroborat, orat,
Exstinguit, redimit, illuminat, ampliat, ungit.

28[22]

De paciencia

Nobile uincendi genus est paciencia. Vincit
Qui patitur. Si uis uincere, disce pati.

28, 1 est] *om.*

29

De memoria mortis

Non poterit melius hominis caro uiua domari
Mortua qualis erit quam semper premeditari.

30[23]

De horis diei

In matutino dampnatur tempore Christus.
Quando resurexit, primam canit ordo fidelis.

[20] The poem is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[21] WALTHER, *Initia*, no. 11413. Printed in HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 354, (v. 1) deinde coronat] dantemque decorat.

[22] WALTHER, *Initia*, no. 11827; WALTHER, *Prouerbia*, no. 16974. Printed in WERNER, *Sprichwörter*, p. 75, no. 82, only the first verse; HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 424, vv. 171-72, and L. Thorndike, "Une hymne bilingue à Saint Nicolas," *Speculum* 6 (1931), 107, note 3.

[23] WALTHER, *Initia*, no. 8988. Printed in W. WATTENBACH, "Beschreibung einer Handschrift mittelalterlicher Gedichte," *Neues Archiv* 17 (1892), 338,

Tercia cum canitur, tunc est cruciamina passus.
Sexta sunt tenebre per mundi climata facte.
Redditus est nona diuinus spiritus hora.
Vespere clauduntur Christi sacra membra sepulcro.
Christo bis sena custodia ponitur hora.

30, 3 canitur] emitur || 7 bis sena] uesscena

31

De percussione clericorum

Percuciens clericum Romam petat, excipiuntur
Nescius, erudiens, leuiterque iocans, minor etas,
Ianitor officii pretextu uimque repellens,
Adiunctus cum personis feriens coeuntes
Coniunge, uel matre, seu nata, siue sorore,
Inbellis sexus, claustralis, egra senectus.

32

De potestate rerum

Posse quid est rebus dat uis, natura, facultas,
Officium, meritum sextum, diuina uoluntas.

with the title *De septem horis uersus*, (v. 1) in] est; (v. 7) hora] horas; at the end, a new verse added: 'Sic uice septena psalmista Deo canit horas'; WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 82, no. 181; and A. B. SCOTT, *Hildeberti Carmina Minora* (Leipzig 1969), p. 54, no. 57, with the title *Versus de horis cottidianis*. Wattenbach, Werner, and Scott have the following verse after verse 1: 'Quo matutini cantantur tempore psalmi.' The *incipit* of the poem is printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. I, p. 211 and p. 237; vol. V, p. 203; and vol. VI, p. 13.

[24] WALTHER, *Initia*, no. 13976. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. I, p. 208, (v. 2) nescius] inscius. The last three verses are replaced in Hauréau with the following two lines: 'Femineus sexus, ualitudo, religiosus || Coniunctam feriens cum persona coeuntem.' For the first three verses see LONGÈRE, *Les sermons de Maurice de Sully*, pp. 63-64. The *incipit* is printed in M. R. JAMES, *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College* (Cambridge 1912), vol. 2, p. 430, no. 23(d), Ms. 481, p. 571, (v. 1) petat] petit.

33[25]

Que debentur in conuiuiis extra

Sit timor in dapibus, benedictio, lectio, tempus,
Sermo breuis, uultus hillaris; pars detur egenis.
Absint delicie, detractio, crapula, murmur
Finitoque cibo reddatur gracia Christo.

34

De testibus

(a)[26] Condicio, sexus, etas, discretio, fama,
Et fortuna, fides: in testibus ista requires.

(b) Et consanguinitas pariterque domestica turba
Et clerus laicos a se fugat et uice uersa.

34b, 2 fugat] *scripsi*, fugit

35[27]

De numero psalmorum Dauid et uersuum

Ter quinquagenos canit Dauid ordine psalmos,
Versus ter mille sex centum sex canit ille.

[25] WALTHER, *Initia*, no. 18347; WALTHER, *Prouerbia*, no. 29881 (vv. 1-2) and no. 164 (vv. 3-4). Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. III, p. 306, (v. 3) murmur] rixae; and WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 164, where verse 3 is missing. The first two verses are printed also in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 423, vv. 121-22, (v. 2) uultus hillaris] hillaris uultus.

[26] WALTHER, *Initia*, no. 3113. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[27] This piece is added in a later hand. WALTHER, *Initia*, no. 19209. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. I, p. 212, (v. 1) canit Dauid] Dauid canit, (v. 2) ter] bis, sex centum] sexcentos; W. WATTENBACH, "Beschreibung einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Reims," *Neues Archiv* 18 (1893), 525, (v. 1) canit Dauid] Dauid canit, (v. 2) ter] bis; WERNER, *Sprichwörter*, p. 119, no. 25, (v. 2) ter] bis. The first verse of the couplet is also found in James, *Corpus Christi College*, vol. 1, p. 351, no. 4, Ms. 156, fol. 4r, (v. 1) canit] cecinit.

36[28]

Que uetant iura subire thori fol. 25v

Votum, conditio, uiolencia, spiritualis
Proximitas, error, dissimilisque fides,
Etates, facinus enorme, ligatio, sanguis,
Quod sis affinis, quodue coire nequis:
Hec si canonico uis consentire rigori
Te de iure uetant iura subire thori.

37[29]

Que resoluunt coniugium

Lepra superueniens, furor, ordo sanguinis, absens
Lesaque uirginitas, minor etas, dampnaque membri;
Ac labes, heresis, fideique remissio sponsos
Dissociant penitus et uota futura resoluunt.

37, 3 ac] *scripsi*, hac

38

De fratribus[30]

Dant dici natura, fides, cognatio, fratres,
Gens in lege Dei, regula, sanguis, amor.

39

Expedit, ut coram paucis confundar ad horam;
Ne coram tantis confundar ab ore tonantis.

40[31]

De septem sacramentis

Vnda, dolere, Dei corpus, thorus, ordo, bis ungi.

[28] WALTHER, *Initia*, no. 20845. The *incipit* is mentioned in KER, *Medieval Manuscripts*, vol. 1, p. 272, no. 46. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[29] WALTHER, *Initia*, no. 10260. The *incipit* is printed in JAMES, *Corpus Christi College*, vol. 2, p. 378, no. 2(c), Ms. 454, fol. 1r.

[30] The title is wrongly placed at number 39.

[31] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 459, *Versarius*, no. 1158, with the title *Sacramenta*: 'Ordo, lingua, Dei corpus, thorus, unda, bis ungi.'

41[32]

Preco, puella, Deus, grex, pastor, stella, Sabeus,
Fert, parit, irrorat, stupet, audit, ducit, adorat.

42[33]

Virgo, parens, pastor, sponsus, magus, angelus, actor,
Credit, gignit, ouat, nitet, orat, premonet, extat.

43[34]

Crux, rex, infernus, mors, orbis, uita, supernus,
Stat, subit, artatur, flet, ouat, surgit, dominatur.

44[35]

Crux finis legis, uia uite, passio regis,
Cui dedit interitum gratia, non meritum

45[36]

De passione Domini

Dulcis amice, uides, pro te quos porto dolores;
Nil pro me patior, immeritus crutior.
Hic pro te fixus toto sum corpore tensus,
Crimina quippe tua sunt mea suplicia.
Vt tu non pereas, has mortis perfero penas;
Amodo non moreris, uiuere si michi uis.

[32] WALTHER, *Initia*, no. 14397. Printed in PL 171, 1281-82, no. XIII, among Hildebert's biblical epigrams, but not edited in SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert."

[33] WALTHER, *Initia*, no. 20530. Printed in LEHMANN, "Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte," 35, (v. 1) sponsus] sidus, actor] auctor; (v. 2) premonet] premouet.

[34] WALTHER, *Prouerbia*, no. 3826.

[35] WALTHER, *Initia*, no. 3476. Printed in PL 171, 1407B, where the couplet, entitled *Super crucem*, is printed as no. 56 in Petrus Riga's *Floridus Aspectus*.

[36] WALTHER, *Initia*, no. 4803. Printed in S. LÖWENFELD, "Kleinere Beiträge," *Neues Archiv* 11 (1886), 608 (from Paris, BnF, Ms. lat. 11832), (v. 5) perfero] profero. Verses 1-2 are printed also in HORSTMAN, *Richard Rolle*, pp. 434, vv. 623-24, pro te quos] quos pro te.

Quantumcumque potes, non cesses reddere grates,
Nam meus iste dolor est tuus altus honor.

45, 2 immeritus] immo ritus

46[37]

Bis decies deni centum quinquagesies anni
A patre primeuo sunt ad Christum minus uno.

46, bis decies deni] .cc. *annotat sup.l.*

47[38]

De aduersitate fol. 26r

Cur homo torquetur? Ne fastus ei dominetur. ut Paulus
Cur homo torquetur? Vt Christus glorificetur. ut cecus natus
Cur homo torquetur? Vt ei meritum cumuletur. ut Iob
Cur homo torquetur? Vt culpis pena luetur. ut Maria Magdalena
Cur homo torquetur? Vt dupliciter crucietur. ut Herodes

47, 4 luetur] *scripsi*, tuetur

48

De humana conceptione

Qualiter humana dicam conceptio fiat.
Primis sex fertur lac esse nouemque diebus
Sanguis, bis senis plasmatur hiisque nouenis.
Ossibus et neruis compagitur atque medullis,

[37] Added in a later hand. A repetition of no. 18.

[38] WALTHER, *Initia*, nos. 3927, 5824; WALTHER, *Prouerbia*, no. 4682. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, pp. 429, vv. 390-94, where the verses appear in the following order: 3, 1-2, 4-5, (v. 2) ut Christus] Deus ut sic; (v. 4) culpis pena luetur] crimen purificetur; (v. 5) dupliciter] perpetuo. These five verses are from William de Montibus' *Versarius*, where we find the same order as the one in the Horstman's edition. Verse 3 is printed as an *incipit* in GOERING, *William de Montibus*, p. 452, *Versarius*, no. 1039. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 98r, (v. 4) culpis pena luetur] penis culpa pietur.

Spiritus inde datur, per quem caro uiuificatur,
Se quandoque mouent paulatim postea membra.

48, 4 atque] at *a.c.*

49[39]

De diuite et Lazaro

Purpura cum bisso dignum te fecit abysso
Et penis grauibus splendidus ille cibus.

50[40]

Et quia de pleno nichil es largitus egeno
Et tua lingua perit, pena perhenis erit.

51[41]

De tribulatione

Signat, submittit, purgat, conseruat et auget,
Instruit et format, ornat tribulatio iustos.
Turbat, sed sanat; conuertit consolidatque.

51, 3 conuertit consolidatque] uertit sed solidatque

52[42]

In quibus partibus predicauerunt apostoli

Marcus Romanis, sed Iohannes Asianis,
Lucas Acaycis, Mattheus scribit Ebreis.
Petrus Romanis reserauit dona salutis,
Per Paulum Christus toto dispergitur orbe.

[39] WALTHER, *Initia*, no. 14941. The piece is added in the right margin.

[40] The piece is added in the right margin.

[41] The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 463, *Versarius*, no. 1235, with the title *Effectus tribulationis*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fols. 114v-115r, where the epigram seems to be 6 verses long, (v. 2) et format] informat, ornat] diuat.

[42] WALTHER, *Initia*, no. 10679, only the first two verses; WALTHER, *Initia*, no. 14064, from verse 3 (13 verses).

Andreas nomen Domini commisit Achiuis,
Iacobus Yspaniis uerbi dat iura superni.
Verba dedit Gallis sanctus diuina Philippus,
Iacob Ierusalem sacro sermone reformat.
Ad celum Parthos transuexit Bartholomeus,
Hortatur Thomas Indos transcendere stellas.
Subleuat Ethiopes uerbo Mattheus ad astra,
Ninicolas superis sociauit famine Symon,
Ablue fonte sacro prime Iuda Mesopotamos.

52, 2 Acaycis] *intellege* Achaicis

53[43]

De statione sacerdotis ad missam

Est ratio cur pars altaris dextera misse
Principium finemque tenet, mediumque sinistra.
Dextra Iudeos, gentiles leua figurat.
Cepit ab hiis, defertur ad hos, refertur ad illos
Nostra fides et erunt sub mundi fine fideles.

54[44]

De penitencia

Sit tibi potus aqua, cibus aridus, aspera uestis,
Dorso uirga, breuis sompnus, durumque cubile. fol. 26v

[43] WALTHER, *Initia*, no. 5831. Printed in PL 171, 1192C and 1194B, in Hildebert's poem *Versus de mysterio missae*; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 310, no. 67, (v. 1) cur] quod; (v. 4) defertur] transfertur, refertur] referetur.

[44] WALTHER, *Initia*, no. 18341. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. I, p. 374, (v. 9) hoc] haec; (v. 10) nunc] hic, accipe] exige; (v. 11): 'Quam tibi perpetuas addicas iudicis iras.' See also HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. V, p. 33, where only six verses are printed in the following order: vv. 1-2, 4-6, 3. The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 451, *Versarius*, no. 1020, with the title *Austeritas penitentis*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 94r; (v. 9) hoc] hec; (v. 10) nunc] tu, accipe] exige. The poem is also found in William's larger work *Peniteas cito*, see GOERING, *William de Montibus*, p. 132, *Peniteas cito*, ll. 124-34. Verse 4 is printed as *incipit* in Ker, *Medieval Manuscripts*, vol. 1, p. 272, no. 78.

Flecte genu, tunde pectus, nuda caput, orans;
Hereat os terre, mens celo, lingua loquatur,
Cor dictet, sit larga manus, ieiunia crebra;
Mens humilis, simplex oculus, caro munda, pium cor,
Recta fides, spes firma, duplex dilectio semper
Ferueat; assiduis precibus, iustis tamen, ora.
Hoc age, peccator, quem uere penitet; a te
Nunc potius penas peccatis accipe dignas
Quam te perpetuis addicat iudicis ira.

54, 1 aspera] asperat || 4 lingua] ligua || 8 ora] orat || 9 penitet] peniteat *a.c.* || 11 addicat] abdicat

55[45]

Annus millenus centenus septuagenus
Primus erat, primas quo cadit ense Thomas.

56[46]

De die iudicii

Iudex seuerus, immobilis ira futuri,
Mors incerta, parum meriti sunt causa timendi.

57[47]

De septem donis spiritus sancti

Cruda coquid, scandit, penetrat, solidat, micat ignis,
Mollit et incinerat: sic septem dona notabis.

[45] WALTHER, *Initia*, no. 1267. Added in a later hand, in the lower margin of fol. 26r, after the first line of no. 54. The couplet is quoted in the *Annales Hamburgenses*, at year 1171, (v. 2) quo cadit] cum ruit (see MGH, *Scriptores* XVI, p. 382, 28-29). A slightly altered variation of the epigram is printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 426, vv. 255-56:

Anno milleno centeno septuageno
Primo, tunc primas corruit ense Thomas.

Both epigrams are common in English manuscripts.

[46] The poem is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[47] The poem is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

58[48]

A quo uel de quo, qualis uel qualiter, ad quid,
Cur uel ubi, quando respice factus homo.

59

Quod peccatum morti asimulatur

Morti corporee mentis mors assimulatur,
Vnde quasi simile morti mortale uocatur.
Mortuus est turpis, uita priuatur et usu
Membrorum, cadit, tabescit, riget et aret,
Fetet, in hiis gradibus uermescit et incineratur.
Peccatorque caret uirtute, Deo meritoque;
Celica postponit, luxu zeloque tabescit.
Non paret rigidus, pietate carens, malus aret,
Fetet in exemplum, dat mens male conscia uermes.

59, 4 cadit] in terram *add.*

60

Contra accidiam

Quid dormis? Vigila, studeas, operare uel ora.
Sic fac, ut nulla sine fructu transeat hora.

61[49]

De elemosina que fit in mortali

Que cum mortali bona fiunt, dant bona terre,
Cor faciunt abile, minuunt tormenta iehenne.

[48] The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 428, *Versarius*, no. 558, with the title *Homo*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 56v, (v. 1) a quo] quomodo. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction)

[49] WALTHER, *Initia*, no. 14975b, (v. 1) terre] ere.

62

Que purgant parua peccata

Parua 'pater noster' purgant, elemosina panis,
Tunsio, corpus, aqua: confessio sic generalis.
Maxima sanguis, aqua: confessio sic specialis. fol. 27r

63

De amicis

Quicquid in argento, quicquid consistit in auro,
Gemmis an opibus, stabilis precelit amicus.
Ob male zelantes, rodentes, insidiantes
Non est spernendus, non est fugiendus amicus.
Quam plures oculo, quam plures famine solo,
At facto pauci uix inuenientur amici.

63, 1 consistit] *bis scripsit a.c.*

64[50]

De die iudicii

Sponsus ego uite uos introduco: 'Venite',
Luminis oblite uacue uenistis: 'Abite'.
Aspera uox: 'Ite', uox est iocunda: 'Venite'

65

De tribus magis

Stella magos duxit, que numquam postea luxit.
Nomina trina sonant et tres tria munera donant:
Iaspar enim magnum regem congnouit in auro,
Thure Deum uerum demonstrat Balthasar unum,
Melchior in mirra, quia non est uita diurna.

[50] WALTHER, *Initia*, no. 18553; WALTHER, *Prouerbia*, no. 1559. The epigram exists in different forms. According to the entry in Walther's *Prouerbia*, the closest to the one we have is found in Engelberg, Ms. 45 (s. XIII-XIV), fol. 157r.

66

De obedientia

Iussa molesta data fer, fac et suscipe grata:
Hec faciens fies religiose diues.

66, 2 diues] *scripsi*, dies

67[51]

De septem uiciis criminis

Culparum fontes sunt: fastus, liuor et ira,
Accidie uenus et auaricie, gula, luxus.

68[52]

De penitencia et circumstanciis

<William de Montibus, *Peniteas cito peccator*>
Peniteas cito, peccator, cum sit miserator
Iudex et sunt hec quinque tenenda tibi:
Spes uenie, cor contritum, confessio culpe,
Pena satisfaciens et fuga nequicie.
II.[54] Vt dimittaris, aliis peccata remittas,
Hiisque satisfacias, quos te lesisse fateris.

[51] WALTHER, *Initia*, no. 3539a (5 verses). Printed in M. COLKER, *Trinity College Library Dublin. Descriptive Catalogue of the Mediaeval and Renaissance Latin Manuscripts* (Dublin 1991), p. 749, Ms. 351, fol. 25v, with the title *7 peccata mortalia*, (v. 2) auaricie, gula] auaritia gulaque. The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 468, *Versarius*, no. 1331, with the title *Septem uitia capitalia*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 123v. The epigram is also found in William's larger work *Peniteas cito*, see GOERING, *William de Montibus*, p. 123, *Peniteas cito*, ll. 40-41.

[52] The well known poem *Peniteas cito peccator* by William de Montibus is edited in GOERING, *William de Montibus*, pp. 116-38 (by itself and with glosses) and pp. 169-75 (in the *Tractatus metricus* and without glosses). Different verses from the poem are quoted also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[53] WALTHER, *Initia*, no. 13564. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 116, *Peniteas cito*, ll. 2-5.

[54] WALTHER, *Initia*, no. 19791. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 117, *Peniteas cito*, ll. 7-8 (cfr Matth. 6, 14).

III.[55] Sperne uoluptates, ludos, spectacula mundi;
Desere consortem prauum populique tumultum,
Secretasque preces et opus pietatis amato.

IV.[56] Omnia peccata plangat contricio uera
Scrutans etates, sensus, loca, tempora, membra.
Vera sit, integra sit, et sit confessio uera,
Sit cita, firma, frequens, humilis, spontanea, nuda, fol. 27v
Propria, discreta, lacrimosa, morosa, fidelis.

V.[57] Peniteas plene, si uere peniteat te,
Non per legatum, non per breue, sed refer ipse.
Conpacienti, plus sapienti, dic meliori.
Presbiteris multis prodest, si confitearis.
Copia presbiteri si deest, pande sodali,
Corporis ut maculas anime sic crimina pandas.

VI.[58] Agrauat ordo, locus, peccata, scientia, tempus,
Etas, conditio, numerus, mora, copia, causa,
Et modus in culpa, status altus, lucta pusilla.

VII.[59] Eger peniteat et crimina confiteatur.
Non inponatur huic pena, sed insinuetur;
Hanc tamen inplebit, si firma salus ei detur.
Si migret, absoluet contritum presbiter egrum
Huncque preces releuent, ieiunia, dona suorum.

VIII.[60] Vt sit pena rubor tibi, uilis ut efficiaris,
Doctior ut fias, iniungitur ut fatearis.

[55] WALTHER, *Initia*, no. 18490. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 117, *Peniteas cito*, ll. 10-12, (v. 1) ludos] lusus.

[56] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 118, *Peniteas cito*, ll. 14-15, and pp. 119-20, *Peniteas cito*, ll. 21-23, (v. 3) uera[2]] munda.

[57] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 120, *Peniteas cito*, ll. 24-25; p. 121, *Peniteas cito*, ll. 27-29, (v. 5) deest] desit; p. 122, *Peniteas cito*, l. 31.

[58] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 125, *Peniteas cito*, ll. 53-55.

[59] WALTHER, *Initia*, no. 568. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 126, *Peniteas cito*, ll. 57-61, (v. 2) imponatur] imponetur; (v. 3) inplebit] explebit, ei] sibi; (v. 4) absoluet] absoluat.

[60] WALTHER, *Initia*, no. 19878 (2 lines). Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 126, *Peniteas cito*, ll. 63-64 and p. 127, *Peniteas cito*, ll. 66-67, (v. 4) aut ... fecit] uel ... facit.

Iuditio teget extremo confessio culpas,
Ne uideat Deus aut demon aut qui fecit illas.

IX.[61] Confessor mitis, affabilis atque benignus,
Sit sapiens, iustus, sit rectus, conpaciensque.
Vt crimen proprium celet peccata reorum,
Sit piger ad penas, sit uelox ad miserandum.

X.[62] In primis querat sacerdos, quomodo credat,
Si credat corde, sane fateatur et ore.
Post hec rimetur peccantis uulnera caute.
Contra naturam culpam non exprimat ullam,
Ne super enormi si simplex confiteatur,
De quo nil sciuit ad agendum commoueatur.
Vxor adulterii rea confessore perito
Sic luat admissum, ne sit suspecta marito. fol. 28r
Sepe sibi moneat, confessor ne recidiuet;
Sique recidiuat, confestim confiteatur
Et uitet causas ad lapsus recidiuantes.

68.I, 1 peniteas] peniteat || II, 1 dimittaris] dimitteris || V, 1 peniteat] peniteas || VI, 3 pusilla] pissila *a.c.* || IX, 4 sit[2]] si

69[63]

Quis, quibus ausiliis, quociens, ubi, quomodo, quando.

69, 1 ubi] cur *add.*

[61] WALTHER, *Initia*, no. 3135 and no. 14413. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 127, *Peniteas cito*, ll. 69-72, (v. 2) rectus] dulcis.

[62] WALTHER, *Initia*, no. 9057. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 128, *Peniteas cito*, ll. 78-79, (v. 1) sacerdos] contritus, (v. 2) credat] credit; p. 128, *Peniteas cito*, ll. 81-84, (v. 5) confiteatur] conueniatur, (v. 6) commoueatur] sic moneatur; p. 129, *Peniteas cito*, ll. 86-90, (v. 9), confessor] confessos, recidiuet] recidiuent, (v. 10) sique recidiuat] siue relabantur, confiteatur] confiteantur, (v. 11) uitet] uitent, recidiuantes] allicientes.

[63] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 409, *Versarius*, no. 191, with the title *Circumstantie in confessione*: 'Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.' William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 33v, where a extra verse is added: 'Adiuncto quociens hec octo nota resipiscens.' Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

70[64]

Prelatos sengnes monstrant et honore carentes
Ara, locus, cura, doctrina, liber, sacramenta.

71[65]

Que sunt predicanda in sermonibus

Hec sunt precipue sermonibus insinuanda:
Bis sex articuli fidei septemque petenda,
Virtutes, uicia, presertim crimina septem;
Septem sacra, duo Domini mandata, decemque
Legis, iustorum merces, penamque malorum,
In quibus erratur, quid uitandum, quid agendum.

71, tit. predicanda] predicanta || 1 insinuanda] insinuenda *p.c.* || 4 decemque] precepta *add.*

72[66]

De articulis fidei

Hii sunt articuli, quod sit Deus trinus et unus,
Christus homo factus, natus passusque sepultus,
Descendat, surgat, quod scandat, iudicet et quod
Premia det, surgant omnes, quod sacra sacrum dent.

[64] Verse 2 is printed as an *incipit* in GOERING, *William de Montibus*, p. 441, *Versarius*, no. 827, with the title *Negligentia sacerdotum*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 77v, where the order of the verses is reversed, (v. 1) honore] amore. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[65] WALTHER, *Initia*, no. 7598. Printed in G. D. MACRAY, *Catalogus codicum mss. Ricardi Rawlinson* (Oxford 1857), vol. 1, Ms. Rawl. A. 429, no. 5, col. 411-12, with the title *De hiis que in predicacionibus sunt insinuenda uersus*, (v. 5) penamque] peneque; and GOERING, *William de Montibus*, p. 90. The incipit in mentioned also in H. COXE, *Catalogus codicum mss. Laudianorum: Codices latini* (Oxford 1858), Ms. 397, no. 1(f), fol. 5v. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[66] The *incipit* is printed in Colker, *Trinity College Library*, p. 749, Ms. 351, fol. 5v. *Expl.* sacra sacrum dat. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

73[67]

Adueniet Christus iudex districtus in ira
Omnia discutiens commissa, lucra requirens.

73, 1 adueniet] adueniat

74

<William de Montibus, *Peniteas cito peccator*>

XI.[68] Vtque fori iudex pro persona prohibetur
Flectere iudicium, medicus uariare medelas,
Sic anime iudex odio caueat uel amore
Confessos penis honerare uel aleuiare;
Ecclesie morem uel patrum scripta sequatur,
Sitque modus pene iuxta moderamina culpe,
Et tanto leuior quanto contritio maior.

XII.[69] Vt medici curant uario moderamine corpus,
Non sanat febrem quod uulnus siue tumorem,
Sic anime uarias egre poscunt medicinas.
Oppones igitur anime contraria morbis:
Propria det cupidus; se castret luxuriosus;
Inuide, liuorem depone; superbe, tumorem. fol. 28v
Sobrietasque gulam, sapientia reprimat iram,
Amoueat Iesus rancorem, tedia mestus,
Carnis delicias castiget uirga flagellans;
Vt bene peniteat, ablatum predo reponat.

[67] The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 400, *Versarius*, no. 6. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 21v-22r, (v. 1) Christus iudex] iudex Christus; (v. 2) commissa] commisi. An extra verse is added at the end: 'Fortiter obiugas tollens in turbine purgans.' Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[68] WALTHER, *Initia*, no. 19931a (5 verses). Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 130, *Peniteas cito*, ll. 96-102, (v. 5) morum] morem.

[69] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 131, *Peniteas cito*, ll. 104-14, moderamine] medicamine; (v. 4) oppones] opponas; (v. 7) sapientia] pacientia. *Harley* omits the following line after verse 8: 'Potus aque redimat excessus ebrietatis.' From verse 5 onwards see WALTHER, *Initia*, no. 14834. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. II, p. 211-12.

XIII.[70] Flecto genu, uigilo, ieiuno, laboro, flagellor,
Vestio dura, pedes nudor, tero cor, peregrinor.
Peniteo, lego, ploro, precor, caro sic maceratur.
Hiis que confessis sunt iniungenda notabis.

XIV.[71] De penitencia publica et oculta

Publica sit pena, fuerit si publica noxa;
Si lateat, licet enormis, lateat quoque pena.
Hoc est, qui peccat oculte, peniteat clam.

XV.[72] Singula confessor prudentius ut moderetur,
Affectus, causa, uicium, persona notetur.

74.XI, 1 fori] forti || XI, 5 morem] morum || XII, 2 quod] sed || XII, 4 igitur anime] anime igitur *a.c.* || morbis] mortis || XII, 7 sobrietasque] sobrietas || XII, 8 amoueat] admoueat || XII, 9 castiget] castigat || XIII, 3 sic] *om.* || XIII, 4 que confessis] qui confessi

75[73]

Exempla contra desperationem

Spem dat et exemplum peccatis luxoriosis
Elatis Dauid, Petrus Mattheus auaris.

75. peccatis] *scripsi*, peccatris

76[74]

Perfidus aspiciat Petrum predoque latronem,
Zacheum cupidus, inmundus carne Mariam,

[70] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 133, *Peniteas cito*, ll. 139-42, (v. 4) sunt] sint.

[71] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 133, *Peniteas cito*, ll. 143-45.

[72] Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 133, *Peniteas cito*, ll. 146-47.

[73] The epigram is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[74] WALTHER, *Initia*, no. 13982. A similar epigram is printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, pp. 434, vv. 614-16:

Perfidus aspiciat Petrum predoque latronem,
Crudelis Paulum, inmundus carne Mariam,
Diues Zacheum, quem tangit cura Matheum.

Crudelis Paulum, quem pungit cura Mattheum.
Hos armilla foras de Leuiathan trahit ore.

76, 3 cura] caro

77[75]

De falsis testibus

Stephanus et Christus, Iosep, Nabahotque, Susanna
Testibus a falsis pulsantur crimine falso.

77, 1 Stephanus] spiritus

78[76]

De hiis qui non possunt absolui
a simplici sacerdote

Deditus usure, faciens incendia, falsi
Testes, sortilegi, falsarius atque monete

The piece is found also in J. A. SCHMELLER, "Deutsches des X.-XII. Jahrhunderts aus münchener Handschriften," *Zeitschrift für deutsches Altertum* 8 (1951), 114, copied from Ms. Clm 5015, fol. 77r (s. XV). Since there are many differences between our text and Schmeller's, I provide his whole edition:

Perfidus aspiciat Petrum predoque latronem,
Crudelis Paulum, quem pungit cura Mattheum,
Zacheum cupidus, inmundus caue Mariam.
Hos Deus exemplum mundo concessit habendum,
Vt post delictum redeat peccator ad Deum (aeuum?).

[75] A similar *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 463, *Versarius*, no. 1228: 'Stephanus et Christus mulierque pudica Susanna.' William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 114v, where the second verse is the same as in *Harley*. The couplet if found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction). Richard's text preceding the epigram reads: "Falsum testimonium leguntur perhibisse contra Stephanum testes in Actibus Apostolorum Act. vii, contra Christum in euangelio Mt. xxi, contra Ioseph meretrix in Gen. xxi, contra Naboth testes subornati 3 Reg. xx, contra Susannam duo senes in Dan. xiii."

[76] WALTHER, *Initia*, no. 4210. Printed in G. F. WARNER and J. P. GILSON, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections* (London 1921), vol. 1, p. 94, Ms. Royal 5. A. II, fol. 100v, (v. 4) proditor ac

Tonsor, legatum inpediens, a canone uincti,
Proditor, ac heresim sectans, uendensque columbas,
Subponens partumue necans, rerumque sacrarum
Raptor: presbitero nequeunt a simplici solui.

79[77]

Exempla de uirtutibus

Iste uirtutes sint exemplaria nobis:
Iustus Abel, parens Abraham, Samuelque benignus,
Et paciens Ysaac, et Iob, Iacobque laborans,
Et Moyses mitis, castusque Iosep, Ysaacque
Constans, ac humilis Dauid, Salomonque peritus,
Discretus Daniel, Noe iustus longanimisque.

80[78]

De occulte peccantibus fol. 29r

Ille minus peccat qui caute peccat et ampla
Est uirtus uicium posse tacere simul.
Peccatum geminat peccantis gloria, culpam
Defamat fame decipientis honor.

heresim sectans] supponens partumue necans; (v. 5) subponens partumue necans] proditor ac heresim sectans. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[77] Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, pp. 428-29, vv. 379-84, (v. 1) iste uirtutes] isti uirtutis; (v. 3) et[1]] est; (v. 4) Ysaacque] Iosueque. Verse 2 is printed as *incipit* in GOERING, *William de Montibus*, p. 423, *Versarius*, no. 470, with the title *Exempla patrum*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fols. 10v-11r, (v. 4) Ysaacque] Iosueque. Our verse 1 appears at the end of the epigram, as verse 6. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[78] The first two verses are printed in P. DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Oxford 1966), p. 511, where the couplet appears as part of a 4-line long epigram on love. I doubt that the two couplets printed by Dronke as one piece really belong together.

81

Quatuor faciunt hominem peccare

Quatuor esse reum faciunt: suggestio primum,
Delectatio, consensus, defensio. Demon
Suggerit et caro delectat, spiritus illi
Consentit, culpam defendit lingua proterua.

81, 1 suggestio] suggestium || 3 delectat] delectatur

82[80]

De septem criminalibus

Fastus, auaricia, torpedo, liuor, et ira,
Et gula, luxuria sunt septem prima cauenda.

83[81]

De elemosina

Tentus mortali, benefac ut gratia detur,
Vt penam minuas aut merces hic tibi detur.

84[82]

De erubesscentia

Cum quid turpe facis aliquo spectante, ruberes;
Cum spectante Deo non magis ipse rubes.

[79] Printed in SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 277, no. 2, where the epigram is two verses longer.

[80] WALTHER, *Initia*, no. 6274; WALTHER, *Prouerbia*, no. 8873. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 434, vv. 603-04; and Colker, *Trinity College Library*, p. 749, Ms. 351, fol. 25r, with the title *Versus in 7 peccata mortalia*. See also M. W. BLOOMFIELD, "A Preliminary list of Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, mainly of the Thirteenth, Fourteenth, and Fifteenth Centuries," *Traditio* 11 (1955), 300, no. 350. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[81] The epigram is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[82] WALTHER, *Initia*, no. 3727, aliquo] quo me. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. III, p. 304, (v. 1) aliquo] quo me; (v. 2) cum] cur; and E. VOIGT, "Florilegium Gottingense," *Romanische Forschungen* 3 (1887), 306,

85[83]

Tribus modis peccauit Adam

Vicit Adam ueterem gula, gloria, uana cupido.
Dum comedit uetitum, gula uicit; gloria, dum uult
Vt Deus esse; cupido, dum uult omnia scire.

86[84]

De penis inferni

Pix, nix, nox, uermis, probra, uincula, pus, pudor, horror
Hec tormenta nouem fine modoque carent.

87[85]

De luxuria

Vrit in affectu Venus anxia, uexat in actu,
Inficit et fetet, quando patratur opus.

no. 271, (v. 1) aliquo] homine; (v. 2) cum] cur, ipse] inde; and P. LEHMANN, "Mitteilungen aus Handschriften V," *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1938, Heft 4), 60, vv. 45-46 in a collection of proverbs entitled *Iocalis*, (v. 1) quid] quis, facis] facit, aliquo] iam me, ruberes] ruberet; (v. 2) cum] cur, rubes] rubet.

[83] WALTHER, *Initia*, no. 20296. Printed in PL 171, 1280C; WALTHER, "Kleine mittellateinische Dichtungen," p. 309, no. 6, (v. 2) dum comedit uetitum, gula uicit] dum pomum uetitum comedit, gula; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 277, no. 1. The *incipit* is mentioned in Ker, *Medieval Manuscripts*, vol. 1, p. 272, no. 80. Repeated below, as no. 134.

[84] The *incipit* is printed in KER, *Medieval Manuscripts*, vol. 1, p. 272, no. 76, probra ... pus] post ...post; and Mynors and Thomson, *Hereford Cathedral Library*, p. 105, Ms. P.VI.7, fol. 152v, (v. 1) probra] flagra, uincula] uulnera, pus] post. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[85] WALTHER, *Initia*, no. 19747. Printed in VOIGT, "Florilegium Gottingense," 290, no. 90, where verse 2 is missing, (v. 3) transit et] preterit; WERNER, "Nachlese aus Zürcher Handschriften," 579, (v. 3) transit et] preterit; and HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 425, vv. 192-95, with the title *Luxuria*, (v. 1) urit] ardet; (v. 3) transit et] preterit; (v. 4) cruciabit] cruciatur. In Horstman's edition the epigram is preceded by the following three verses:

Ne pereas cede misera Veneris, cito cede,
Eius bella fuge: uincitur arte; fuge
Visus et alloquium, contactus et oscula, factum.

Post factum fecisse piget: cito transit et illud
Quod iuuat; eternum, quod cruciabit, erit.

88[86]

De memoria mortis

Occurrant menti tua mors et passio Christi
Iudiciique dies, celorum gaudia, pene.

89[87]

De eodem

Vita breuis, tempusque fallax, finisque dolendus:
Hec hominis proprie dicuntur. Et unde superbit?

90

De eodem

(a)[88] Quid sis, quid fueris, quid eris, si noscere queris,
Obscenum sperma, uas fetens, uermibus esca.

(b)[89] Heu, heu quam fragilis est nostre gratia sortis!
Spuma, sopor, fumus, flos, cinis omnis homo.

(c)[90] Nunc stat et abstat homo, flat et efflat, floret et aret,
Incipit et teritur: sunt ea pene simul.

Printed also in L. BERTALOT, "Die älteste gedruckte lateinische Epitaphiensammlung," *Collectanea Variae Doctrinae: Leoni S. Olschki sexagenario* (Munich 1921), p. 25, no. 59, (v. 1) uexat] sordet; (v. 3) transit et] preterit. The first two verses are found also in P. VARIN, *Archives législatives de la ville de Reims*, vol. 1 (Paris 1840), Première partie: Coutumes, p. 429.

[86] WALTHER, *Prouerbia*, no. 19702a, with an extra line at the end: 'Inferni: Peccata tui sic impia uinces.' The *incipit* is printed in COLKER, *Trinity College Library*, p. 561, Ms. 301, fol. 32v, (v. 1) et] quasi. *Expl.* 'superare Goliam,' which also suggests a longer poem.

[87] WALTHER, *Prouerbia*, no. 33839, (v. 1) tempusque] tempus, dolendus] probatur; (v. 2) proprie dicuntur] propria dicunt.

[88] WALTHER, *Prouerbia*, no. 25173a.

[89] WALTHER, *Prouerbia*, no. 10719, (v. 2) omnis homo] aura sumus. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 424, vv. 163-64.

[90] WALTHER, *Prouerbia*, no. 19369. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 424, vv. 161-62, (v. 1) nunc] sic, abstat homo] obstat non; preceded by the following couplet:

91

De operibus misericordie fol. 29v

(a)[91] Vestio, poto, cibo, tectum do, uisito, soluo.
Quo defunctus eget, non tua cura neget.
(b)[92] Comodo, conpatior, conuerto, dono, remitto.

92[93]

De morte

Rebus in incertis nichil est incertior hora
Mortis, morte nichil certius esse potest.

93[94]

De miseria mundi

Ve michi nascenti, ue nato, ue morienti,
Ve michi, quod sine 'ue' non uiuit filius Eue.

Vnde superbit homo? Sitit, esurit, estuat, alget,
Flet, ridet, metuit, sperat, habundat, eget.

[91] Verse 1 is printed in HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 349; HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 433, v. 593; and DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 100, no. 57. The *incipit* of the epigram is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 436, *Versarius*, no. 719, with the title *Opera misericordie*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 68v. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[92] The verse is printed as an *incipit* in GOERING, *William de Montibus*, p. 436, *Versarius*, no. 720. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 68v, where the following line is added: 'Arguo, consulo, suplico, do quocumque talentum.' Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[93] WALTHER, *Initia*, no. 16440. Printed in A. SOTTILI, *I Codici del Petracra nella Germania Occidentale I-II* (Padova 1969), p. 442, Mainz, Stadtbibliothek, Ms. 327, fols. 234r-246r, (v. 1) in] *om.*; (v. 2) morte nichil] nil morte.

[94] WALTHER, *Initia*, no. 19974. Printed in HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 345; and WERNER, *Sprichwörter*, p. 121, no. 3.

94

De diuiciis

Nil artes, nil pacta fides, nil gratia lingue,
Nil fons ingenii, nil probitas sine re.
Nullus inobs sapiens, ubi res ibi copia sensus,
Si sapiat pauper, nil nisi pauper erit.

95[95]

De corpore Christi

Candida, triticea, tenuis, non magna, rotunda,
Expers fermenti, non mixta sit hostia Christi.

96

De eodem

Panis mutatur specie remanente priore
Et non est talis, qualis sentitur in ore.
Res ocultatur. Quare? Quia si uideatur,
Forsitan horreres et manducare timeres.

Constat in altari carnem de pane creari.
Iste cibus Deus est: qui negat hoc, reus est.
Tam sanctum pignus numquam capias nisi dignus:
Qui capit indigne, digno cruciabitur igne.

[95] WALTHER, *Initia*, no. 2350. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 165, *Tractatus metricus*, no. 12. The *incipit* in mentioned also in COXE, *Catalogus codicum Laudianorum*, Ms. 397, no. 1(a), fol. 4v. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[96] WALTHER, *Initia*, no. 13624. The *incipit* is printed in WARNER and GILSON, *Old Royal and King's Collections*, vol. 1, p. 189, Ms. Royal 7.D. XVII, fol. 179v (4 verses).

[97] The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 420, *Versarius*, no. 413. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 47v, (v. 4) qui capit] si capis, cruciabitur] cruciaberis. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

97[98]

De calice etc.

Ara crucis, tumulique calix, lapidisque patena,
Sindonis officium candida bissus habet.

98[99]

Que sunt inquirenda circa ordinem

Corporis integritas, sine crimine, sexus et etas,
Litera, baptismus, libertas, uita, uoluntas,
Fama, fides, titulus, intentio, forma, potestas,
Tempus: in ordinibus prestandis ista require.

99

De sacerdote

(a)[100] Sobrius et prudens uoto, sine crimine uiuens,
Doctus et ornatus uerbo manibusque modestus,
Hospes non cupidus sit presbiter atque pudicus.

(b) Predicet et celebret, liget et soluat, legat, oret fol. 30r
Presbiter abstineat quem sua culpa ligat.

(c)[101] Sacris dotatus et sacris deditus atque
Sacra docens, sacra dans, dux sacer esto, sacerdos.

[98] WALTHER, *Initia*, no. 1389. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 166, *Tractatus metricus*, no. 15; and PL 171, 1194A, but presumably not by Hildebert. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[99] WALTHER, *Initia*, no. 3357. Printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 168, *Tractatus metricus*, no. 21, (v. 2) baptismus libertas] libertas baptismus; (v. 4) prestandis] faciendis, require] requiris; and HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 425, vv. 198-201, with the title *He sunt inquerenda in ordinandis.* Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[100] Printed in HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 351, where the epigram ends with a fourth verse: 'Talis apostolica qui præsit regula iussit.' The *incipit* is printed COLKER, *Trinity College Library*, p. 583, Ms. 301, no. (186), (v. 1) uoto] noto. *Expl.* presbiter atque pudicus. Items 99a and 99b are printed together in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 428, vv. 342-46, with the title *Presbyter*, (v. 1) uoto] noto.

[101] WALTHER, *Prouerbia*, no. 27062, (v. 2) sacra dans dux] dux sacraque dans. Quoted also in E. H. REITER, *Stella clericorum* (Toronto 1997), p. 40,

100[102]

De decem preceptis

Disce Deum colere nomenque Dei reuerere,
Sabbata conserues, inhonoret nemo parentes,
Furta caue, fieri testis noli nisi ueri,
Noli mecari, metuas de cede notari,
Non cupiens queras nuptas, nec res alienas.

100, 4 metuas] metuasque

101[103]

De uiciis inopum

Sunt inopum uicia: murmur, detractio, liuor,
Sedulla garulitas, error, blasphemia, furtum.

102[104]

De candela sponsali

Mistica candela sponsali quinque notantur:
Cera, calor, lux, stuppa, cinis; signantur in istis

20-21. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[102] WALTHER, *Initia*, no. 4527. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 434, vv. 605-09, (v. 1) reuerere] reuereri; (v. 2) conserues] sanctifices; (v. 3) testis noli] non sis testis; (v. 4) noli] metuasque; (v. 5) cupiens] *om.*, nec] queras *add.* Finally, verses 3 and 4 appear in reverse order in Horstman's edition. For the most recent edition of the epigram and for further bibliography, see DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 81, no. 12, (v. 2) inhonoret nemo] et honoret quisque; (v. 5) cupiens] cupias, queras] *post* nec *posuit.*

[103] The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 448, *Versarius*, no. 956, with the title *Que sunt uitia pauperum.* William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 89v.

[104] WALTHER, *Initia*, no. 11547. Printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 425, vv. 213-16, with the title *De baptismo et eciam de sponsis*; and GOERING, *William de Montibus*, p. 167, *Tractatus metricus*, no. 19, (v. 1): 'Mistica quinque tibi candela significantur'; (v. 3) mentis] carnis. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

Mentis munditia, dilectio mutua, purum
Cor, uite breuitas, dubie meditatio mortis.

102, 2 signantur] significantur

103

De extrema unctione

(a)[105] Non est unguendus furiosus, morio, paruus,
Fit tamen unguendus, si petat ipse furens.

(b)[106] Vnguor in extremis, ut sit michi gratia maior
Et morbus leuior et mea culpa minor.

104[107]

De Iuda

Quatuor et penta, duo, monos, tres, mias, unus,
Hinc dias, ambo, trias, unus, dias, et duo, monos.

104, tit. Iuda] Iude || 1 per .ix.] *ad uersum annotat in marg.*

105[108]

De eodem

Etatis mille nemo clamat, ciba, refellat.
Non dum pena minax ad te declinat, egeas.

105, 1 per .x.] *ad uersum annotat in marg.* || 2 per .ix.] *ad uersum annotat in marg.*

[105] The epigram is found in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[106] WALTHER, *Prouerbia*, no. 32183, (v. 1) unguor] ungor, ut sit michi] ut fiat; (v. 2) culpa] pena. Printed also in GOERING, *William de Montibus*, p. 169, *Tractatus metricus*, no. 24, (v. 2) et'] ut. The *incipit* is printed also in KER, *Medieval Manuscripts*, vol. 1, p. 272, no. 63. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[107] WALTHER, *Initia*, no. 15298. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. III, p. 295, where we find a small collection of eight riddles. This riddle possibly refers to the 30 silver pieces Judah received as a payment for his treason (see also no. 105).

[108] For the second verse see WALTHER, *Prouerbia*, no. 17527: 'Non dum pena minas ac te declinas egeas.' The title *De eodem* is unclear in this context,

106

De eodem

Duo, unus, tres, penta, duo, duo, quatuor,
Vnus, unus, tres, unus, duo, duo, unus.

106, 1 per .x.] *ad uersum annotat in marg.*

107[109]

De luce

Filia sum solis et sum cum sole creata,
Sum decies quinque, sum quinque, decemque uocata.

108[110]

De sillabis

Bis tria sunt septem, septem sex, sex quoque tres sunt,
Si numeres recte, duo sunt tres, milia quinque.

108, 1 bis] tei

as are the marginal annotations 'per .x.' and 'per .ix.'. The meaning of the epigram is obscure.

[109] Mentioned in WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 124, no. 321. Printed in H. HAGEN, *Anecdota Heluetica* (Leipzig 1870), p. XVII, note, (v. 2) decies quinque] quinquaginta; WALTHER, "Kleine mittellateinische Dichtungen," p. 312, no. 10; and A. GALLOWAY, "The Rhetoric of Riddling in Late-Medieval England: The 'Oxford' Riddles, The *Secretum philosophorum*, and the Riddles in *Piers Plowman*," *Speculum* 70 (1995), 77, no. 14, (v. 1) et sum cum] set sine; 100, no. 20; 101, no. 1; and 102, no. 2.

[110] WALTHER, *Initia*, no. 19213. Printed in F. W. E. ROTH, "Mittheilungen aus mittellateinischen Handschriften der Hofbibliothek zu Darmstadt," *Romanische Forschungen* 6 (1891), 259, (v. 1) tria] tres; verse 2 is slightly different: 'Et bene si numeres, erunt ter milia quinque.' Printed also in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 433, vv. 568-69, (v. 2) duo sunt tres, milia] tunc milia sunt tibi; and GALLOWAY, "The Rhetoric of Riddling," 100, no. 18, (v. 2) sunt tres] tres sunt; and 101, no. 8. The riddle is about the number of letters in each numeral, i.e. six letters in 'septem' (given in two different ways), three letters in 'tres' and 'duo', and five letters in 'milia'.

109

De rosa

Sunt michi quinque dati sub eodem tempore nati.
Barbati duo sunt, constant totidem sine barba,
Quintus nec barbam producit nec sine barba est.

10[111]

De nuce fol. 30v

Lingneus est lectus, nulla tamen arbore sectus.
Soluere quis poterit, soluat et eius erit.

1[112]

De asina

Quinque figurarum fit dictio, preuia quarum
Quando deletur, tunc mons excelsus habetur.
Quartam qui liniet, mundi pars tercia fiet;
Integra dum stabit, animal rude significabit.

112[114]

De pariete

Edificor saxis, me sustinet in pede marmor.
'P' michi si tollas, colo pascua, cornibus armor.
'E' michi si tollas, Troianum destruo bellum.
Si duplex desit michi sillaba, fio metallum.

112, 3 destruo] *scripsi*, destrue

[111] WALTHER, *Initia*, no. 18846. Printed in GALLOWAY, "The Rhetoric of Riddling," 100, no. 21. Verses 2-3 are slightly different in Galloway's edition:

Sunt duo barbati, sine barba sunt duo nati.
Quintus habet barbam crescentem parte sub una.

[112] WALTHER, *Initia*, no. 10317. Printed in E. DÜMMLER, "Briefe und Verse des neunten Jahrhunderts," *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 13 (1888), 358 (from Leiden, UB, Ms. Vossianus lat. 88); and GALLOWAY, "The Rhetoric of Riddling," 99, no. 7, (v. 2) quis] qui; 101, no. 2, (v. 2) soluere quis] frangere qui, soluat] frangat; and 104, no. 8, (v. 1) nulla] nullo, (v. 2) quis] qui.

[113] Solution: 'Sina-Asia-asina'.

[114] Solution: 'paries-aries-Paris-es'.

113[115]

Christo curandum portant hec quatuor egrum:
Culpe noticia, timor et spes, mors memorata.

13, 2 noticia] noticie mors] *scripsi, om.*

14

Rem, que principio caruit uel fine carebit,
Dicimus eternum, Deus illud dicitur esse.
Illud, quod cepit et nusquam desinit esse,
Est sempiternum, custodia corporis hoc est.
Tempore quod cepit, quod tempore desinit esse
Perpetuum fertur, hoc mundus dicitur esse.

115

De fallacia mundi

Cum recolo que fit fallacis gloria mundi,
Nil me dilectat fitque neganda quies.
Nulla fides, nam frater fratri querit obesse,
Alter alterius plaudit in interitu.
Vix duo tresue simul fidi numerantur amici,
Si quis mane placet, uespere negligitur.
Nullus amor, nulli parcet qui ledere possit,
Quod uoluere duo, tercius esse negat.
Plebs sine lege manet, non est qui iura tuetur,
Non est qui dicat: 'Iura tenere decet.'
Spem michi promittit, fer opem precor, obstruit aures
Et dicit: 'Numquam tu michi notus eras.'
Frustrantur cunti querentes gaudia mundi,
Nulli fortuna mel sine felle dedit.

[115] The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 449, *Versarius*, no. 975, with the title *Paraliticus*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 91r, (v. 1) portant hec] presentant; (v. 2) et] *om.*, spes] mors *add.* The epigram is two verses long, but for verse 2 the Cambridge manuscript provides an alternative: 'Spes, timor et breuitas uite, meditatio mortis.'

15 Quis miser ignarus fortune nesciat ictus; fol. 31r
Quod dat idem tollit, infima summa facit.

115, 7 qui] *scripsi*, que

116

De paupertate

Occasu didici quod paupertatis amici
Res amplectuntur; non nos, sed nostra sequntur.

7

Vis est in uerbis, in petris est et in herbis:[116]
Sanctificant uerba, lapis egros sanat et herba.
Quodque per ista datur, Deus omnipotens operatur.

118[117]

De die iudicii

Iudicium per aquam transiuit eritque per ignem.
Ceruleus color et rubeus notat istud in arcu.
Ceruleus color est in aqua, rubicundus in igne.

119

Culpa quidem longe facit esse Deum, prope uirtus:
Displicet ista Deo, placet et ista Deum.

120[118]

De Pasca

Pasca quater denis cur hoc sit queritur, audi:
Per quadraginta morti se tradidit horas

[116] A similar verse is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 465, *Versarius*, no. 1273, with the title *Vis*: 'Vis est in uerbis, gemmis, oculis, et in herbis.'

[117] WALTHER, *Initia*, no. 9122. Printed in PL 171, 1264BC; SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 288, no. 22.

[118] Printed in SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 307-8, no. 61, where the epigram starts with the following verse: 'Ad plus octo solent

Tam cruce quam tumulo Christus. Totidemque diebus
Festa resurgentis celebramus ad eius honorem.

121[119]

Crede Deo credesque Deum, mage crede salubre,
Vt credas in eum, quam uel ei uel eum.

122[120]

De Petro

Ter Dominus Petrum rogat an se diligit, an non.
Ter Petrus Dominum se prorsus amare fatetur.
Non sine re fuit hoc. Sicut dampnauerat illum
Trina negatio, sic confessio trina piauit.

De paupertate

Discipulus Christi perfectus ut esse proberis,
Te, tua siue tuos desere, tutus eris.

celebrari festa diebus.' Verses 3-5 are printed in DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 102, no. 69, (v. 2) morti se] se morti.

[119] WALTHER, *Initia*, no. 3406. Printed in WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 123, no. 313. Werner's text reads: 'Crede Deum, credasque Deo, plus crede ualere, || Quod' See also HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 355: 'Crede Deo uel crede Deum; plus crede ualere, || Si ...'. Printed twice in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. VI, p. 119: 'Crede Deo uel crede Deum; plus credere dico, || Si ...'; and vol. 6, p. 119, note 9: 'Crede Deum, credasque Deo; mage credo salubre, || Quod ...' The *incipit* is printed in A. WILMART, *Codices Reginenses Latini*, vol. 2 (Vatican 1945), p. 285, Ms. 344, fol. 39v; and GOERING, *William de Montibus*, p. 423, *Versarius*, no. 478. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 52v, (v. 1) Deo ... Deum] Deum ... Deo, crede] credo. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

[120] WALTHER, *Initia*, no. 19207. Printed in PL 171, 1279B; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 278, no. 3, (v. 2) Petrus Dominum] Dominum Petrus.

24

Ima Deus petiit, ut nos ad summa leuaret
Et carnem subiit, ut nos super astra locaret.
Pertullit crucem pregratis et aspera mortis,
Nos ut haberemus illius gaudia sortis.

24, 3 pertullit] in *add.*

De oratione

Psallitis, oratis, sed certe litus aratis,
Si non uersetur in corde quod ore mouetur.

126[121]

De Christo crucifixo et de matre eius[122]

'Fili!' 'Quid, mater?' 'Deus es.' 'Sum.' 'Cur ita pendes?'
'Ne genus humanum tendat ad interitum.'

126, 1 fili] filius

De aduersitate

Semper in aduersis est uirtus maior et esse,
Lumen in obscuro clarius esse solet.

[121] WALTHER, *Initia*, no. 6504. Printed many times, among which: WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 111, no. 274, quid] *om.*; (v. 2) ad interitum] in exitium. Werner reports that 'ad interitum' appears as an interlinear gloss above 'in exitium'; WERNER, "Nachlese aus Zürcher Handschriften," 582; and A. BOUTEMY, "Analyse d'une anthologie poétique de l'abbaye de Saint-Martin de Tournai," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 17 (1938), 738, no. XXI. For our poem and other couplets similar to it, see B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien*: "Ein lateinisches Gegenstück zur Inschrift der Santissima Icone des Doms von Spoleto," Bd. III (Stuttgart 1981), 271-76, (v. 2) tendat] uadat.

[122] The title is added in a later hand.

128[123]

De comparatione Christi et ewangelistarum fol. 31v

Virgo Iohannes auis, uitulus Lucas, leo Marcus,
Est homo Mattheus, quatuor ista Deus.
Est homo decendens, uitulus moriens, leo surgens,
Est auis ascendens, hic et ubique manens.

129[124]

Quare Deus uoluit nasci de desponsata

Cur uoluit de desponsata uirgine nasci
Christus? Causa fuit, ne si foret innuba pregnans,
Mox lapidaretur pariensque clientis egebat;
Et ne demonibus manifestus uirginis esset
Partus, desponsata fuit; seriemque parentum
Per Ioseph, non per matrem scriptura referret.

130[125]

De oratione

Non uox, set uotum; non musica cordula, sed cor;
Non clamans, sed amans cantat in aure Dei.

131[126]

De oratione

Mistica sunt uas, thus, ignis, quia uase notatur
Mens pia, thure preces, igne supernus amor.

[123] WALTHER, *Initia*, no. 20508. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. I, p. 224, where we see only the first two lines of our poem; HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 425, vv. 220-23, with the title *Euangeliste*; A. WILMART, "Poèmes de Gautier de Châtillon dans un manuscrit de Charleville," *Revue Bénédictine* 49 (1937), 135, note 3.

[124] WALTHER, *Initia*, no. 3957. Printed in PL 171, 1275B; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 279, no. 5, (v. 2) ne] quia.

[125] WALTHER, *Initia*, no. 12222. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. IV, p. 56, (v. 2) clamans ... amans] clamor ... amor; HERVIEUX, *Les fabulistes latins*, vol. 4, p. 355; WERNER, *Sprichwörter*, p. 83, no. 272, (v. 2) clamans ... amans] clamor ... amor; RIGG, *A Glastonbury Miscellany*, p. 64, (v. 2) cantat] sonat.

[126] WALTHER, *Prouerbia*, no. 15823, (v. 1) quia] sed. Printed in Voigt, "Florilegium Gottingense," 292, no. 107, (v. 1) quia] sed. The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 464, *Versarius*, no. 1256, with the

132[127]

De confessione

Sunt in iuditio persone quatuor. Vna
Est acusator, reus altera, tercia testis,
Iudex quarta, manus tortoris crimina punit.
Has in me uideo personas: sum reus ipse,
Acusatrix est meditatio, concia testis
Mens, ratio iudex, torquet me terror Auerni

132, 3 punit] ponit

133[128]

De cristallo et beata uirgine

Sol, cristallus, aqua dant qualemcumque figuram
Virginei partus erudiuntque fidem.
Si tinguatur aquis et soli subiciatur,
Scintillas profert integer ille lapis.
Flamine sic inbuta sacro subiectaque soli
Iusticie peperit integra uirgo Deum.

134[129]

De lapsu Ade

Vicit Adam ueterem gula, gloria, uana cupido.
Dum commedit uetitum, gula uicit; gloria, dum uult
Vt Deus esse; cupido, cum uult omnia scire.

title *Thuribulum*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 116v. See also DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 90, no. 35, (v. 1) quia] nam.

[127] WALTHER, *Initia*, no. 18837. Printed in PL 171, 1280A; HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. III, p. 74, (vv. 5-6): 'Et accusatrix mens conscia uitaque testis || Iudex est ratio; me terret tortor Auerni'; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 315-16, no. App. 9.

[128] WALTHER, *Initia*, nos. 18366 and 18369. Many editions, among which are PL 171, 1406BC where the poem, entitled *De partu B. Virginis*, is printed as no. 51 of Petrus Riga's *Floridus Aspectus*; and A. B. SCOTT, *Hildeberti Carmina Minora* (Leipzig 1969), Suppl. 1, pp. 54-55. For the most recent edition of the epigram and further bibliography, see DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 88-89, no. 29, (v. 2) erudituntque] edificantque; (v. 5) inbuta] abluta.

[129] See above, no. 85.

135[130]

De continentia

Res est grata senem iuueniliter esse iocosum,
Gratior est iuuenem moribus esse senem.

136[131]

De confessione

Cum pugil est uictus causam causatur iniquam:
Contra iusticiam nil potuisse refert.
Sic etiam medicus, si non sanauerit egrum,
Dicit quod contra fata iuuare nequit. fol. 32r
Alter iusticiam nequit, alter uincere fata:
Inponunt aliis que sibi causa fuit.

137[132]

De plagis Egypti

Prima rubens unda, rane tabesque secunda,
Inde culex tristis, post musca nocentior istis.
Quinta pecus strauit, uesicas sexta creauit.
Pone subit grando, post brucus dente nefando
Nona tegit solem, primam necat ultima prolem.

137, 2 nocentior] nocenstior

[130] Written over an erasure. WALTHER, *Initia*, no. 16613; WALTHER, *Prouerbia*, no. 26649, (v. 2) gratior] gratius. See also WERNER, *Sprichwörter*, p. 106, no. 51, only the first line.

[131] The first three verses of the epigram are written over an erasure. The *incipit* is printed in A. G. RIGG, "Latin Poetic Anthologies (I)," *Mediaeval Studies* 39 (1977), 299, no. 19(a), 6 verses, from Ms. Cotton, Titus A. XX, fol. 89v. Printed in P. BINKLEY, "Unedited Poems from Cotton, Titus A. XX With a Note on Chaucer's Sparrowhawk," *Scintilla* 2-3 (1985-86), 66-100, esp. 72. In Binkley's edition the poem is among uerses collected under the title *De medicis* (see also Binkley's notes on these verses, pp. 80-83).

[132] WALTHER, *Initia*, no. 14595. Printed many times, among which are WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 36, no. 82; PL 171, 1436C, no. 122 among the *Carmina Miscellanea* of Hildebert; HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 428, vv. 337-41; and SCOTT, *Hildeberti Carmina Minora*, p. 54, no. 34. For the most recent edition of the epigram and further bibliography, see DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 80, no. 10, pone] inde.

138[133]

De bonis et malis

Rebus in humanis tria sunt dignissima laudis:
Vxor casta, bonus socius, sincerus amicus.
Annumeratur in his seruus probus atque fidelis.
Rebus in humanis tria sunt peiora dracenis:
Vxor amara, malus socius, malefidus amicus.
Additur hiis seruus uulpina pelle politus.

138, 4 dracenis] *scripsi*, dracemis

139[134]

De paupertate

Diligitur, colitur quem multa pecunia ditat;
Spernitur et premitur quem sors argentea uitat.

140

De amicicia

Oscula falsa reor quibus os coniungitur ori,
Si non affectu ueniant ex interiori.
Inter quos amor est, semper sibi oscula donant,
Quamuis conuentu labiorum non ea ponant.

[133] WALTHER, *Initia*, no. 16439. The *incipit* is printed in GOERING, *William de Montibus*, p. 427, *Versarius*, no. 539, with the title *Gratissima*. William's complete text has been checked against Cambridge, CCC, Ms. 186, fol. 55r, (v. 1) dignissima laudis] gratissima laude; (v. 3) probus] bonus; (v. 4) dracenis] dracone. For vv. 1-2 see WERNER, *Sprichwörter*, p. 106, no. 30, (v. 1) laudis] laude; and for vv. 4-5 see WERNER, *Sprichwörter*, p. 106, no. 31, (v. 4) dracenis] uenenis.

[134] This epigram is a variation on the couplet found in the *Carmina Burana*, no. 188.1:

Diligitur, colligitur, quem sors illuminat ere,
Spernitur et premitur, qui nulla uidetur habere.

<PART B>

141[135]

Proxima languori manus est et occellus amori.

141 et] *add. sup.l.*

142[136]

(a) Os nequam mulce, ne quid sapiat, nisi dulce.
(b) Munera compescant linguam, ne iurgia crescant.

143

De uiciis romane ecclesie

Roma manus rodit, non dantes dampnat et odit;
Dantibus applaudit, non dantibus hostia claudit.

Acusatiuus Rome perit absque datiuo,
Acusatiuo locus est commitante datiuo.

[135] WALTHER, *Initia*, no. 14867; WALTHER, *Prouerbia*, no. 22762. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo of Wilton," 201, no. 44B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 94, no. 143; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, Appendix III: A, p. 145, no. 5.

[136] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 200, nos. 42B and 42D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 88, no. 89 and p. 72, no. 83; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 145, no. 3. For no. 141a see also WALTHER, *Initia*, no. 13514 and GOERING, *William de Montibus*, p. 443, *Versarius*, no. 869, with the title *Os*.

[137] WALTHER, *Initia*, no. 16852. A variation of the couplet is printed in WATTENBACH, "Beschreibung einer Handschrift zu Reims," 517; BOUTEMY, "Analyse d'une anthologie poétique," 736, no. XIV; and A. BOUTEMY, "Notes additionnelles à la Notice de Ch. Fierville sur le manuscrit 115 de Saint Omer," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 22 (1943), 10. All these editions read: 'Roma manus rodit, quas rodere non ualet, odit; || Dantes exaudit, non dantibus ostia claudit.' The line 'Roma manus rodit, quas rodere non ualet, odit' is found by itself in T. WRIGHT, *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes* (London 1841), p. XXXVII; H. WALTHER, "Lateinische Verseinträge in einem Vocabular des 15. Jhds. (cod. Frankfurt a. M., Barthol. 136), *Historische Vierteljahrschrift* 26 (1931), 296; and *Carmina Burana*, no. 45.III.

[138] See WALTHER, "Lateinische Verseinträge in einem Vocabular," 297, where we find the following poem:

Acusatiuus si miserit ante datiuum,
Tutus abit; si non, ingressum porta negabit.
Petitur inde reus Iohannes atque Mattheus,
Adueniente Luca fiunt decreta caduca.

(c)[139] Martyris Albini seu martyris ossa Ruffini
Rome quisquis habet, que uolet efficiet.

144[140]

(a) Lex pacto cedit, pacto lex omnis obedit.
(b) In quouis facto lex est obnoxia pacto.

145[141]

De scandalo fol. 32v

Qui sibi non parcit, michi uel tibi quomodo parcet?
Qui sua diuulgat probra, credis quod tua celet?

Accusatiuus Rome perit absque datiuo
Aut accusetur aut accusare laboret,
Proficit in neutro nisi subueniente datiuo;
Rex et papa fauet, fauet et patriarcha datiuo,
Iudex iustus erit; 'nequeo' uel 'nescio' dicit,
Accusatiuus si uenerit absque datiuo.

The poem printed by Walther is mentioned also in LEHMANN, "Eine Sammlung mittellateinischer Gedichte," 53-54. Except for the *incipit*, our no. 143b seems to be unique.

[139] Printed in WATTENBACH, "Beschreibung einer Handschrift zu Reims," 518, (v. 1) martyris'] presulis, seu] uel; (v. 2) que uolet efficiet] uertere cuncta ualet; P. LEHMANN, *Die Parodie im Mittelater*, München (1922), 2nd. ed. (Stuttgart 1963), p. 25, (v. 2) si quis] quisquis, que uolet efficiet] uertere cuncta ualet; and BOUTEMY, "Analyse d'une anthologie poétique," 736, no. XII, (v. 2) quisquis] quis, que ... efficiet] quod ... efficiat.

[140] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 195, nos. 27B and 27C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 67, no. 36 and p. 61, no. 64; ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 119, no. 70. For no. 143a see also WALTHER, *Initia*, no. 10284.

[141] WALTHER, *Initia*, no. 15663; WALTHER, *Prouerbia*, no. 24730. Printed in PL 171, 1689C as no. 9 among Marbod's *De ornamentis uerborum*; WERNER, *Sprichwörter*, p. 100, no. 130. The couplet is quoted in WRIGHT, *The Latin Poems*, p. XXXIX, (v. 2) sua] sibi; and E. FARAL, *Les Arts poétique du XIIe et du XIIIe siècle* (Paris 1958), p. 322, (v. 2) tua] mea, as quoted by Geoffrey of Vinsauf in his *Summa de coloribus rhetoricis*.

146[142]

De amicicia

(a) Cuius amor uerus, sopor est in pectore serus.
(b) Verus amor, uera si mens, obliuio sera.
(c) Vix absentatur cordi, uere quod amatur.

46c, uere quod] quo uere

147[143]

Non faciet que uult, qui quando potest, ea non uult.

148[144]

Non nimis expectat, quisquis sua comoda spectat.

149[145]

(a) Non me letificant promissa, 'tene!' nisi dicant.
(b) Iuditio plebis non fallit 'habe!' sed 'habebis.'

50[146]

(a) Non feret optatam, qui rem non donat amatam.
(b) Non erit optati compos nisi largus amati.

150, donat] dan

[142] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 201, nos. 43B, 43C, and 43D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 33, no. 165 and p. 122, no. 25; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 145, no. 4, (v. 3) quo uere] uere quod. For no. 145a see also WALTHER, *Initia*, no. 3520.

[143] WALTHER, *Initia*, no. 12050; WALTHER, *Prouerbia*, no. 17757. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 187, no. 5B, que] quod; WERNER, *Sprichwörter*, p. 79, no. 175; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 114, no. 48.

[144] WALTHER, *Prouerbia*, no. 18091. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 193, no. 22D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 80, no. 210; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 118, no. 65.

[145] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 194-95, nos. 26B and 26D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 80, no. 203 and p. 64, no. 147; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 119, no. 69. For no. 148a see also WALTHER, *Initia*, no. 12097 and WALTHER, *Prouerbia*, no. 18001.

[146] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 196, no. 29C and 29B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 79, no. 180 and p. 78, no. 152; and ÖBERG, *Serlon*

151[147]

De prelatis

(a) Mitis prelatus facit ignauos famulatus.
(b) Dum cor mitescit domini, seruile pigrescit.

152[148]

(a) Qui sibi precauit, non illum sors male strauit.
(b) Qui premuniuit bene se, non dampna subiuit.

153[149]

De amicicia

(a) Numquam cessator reperitur uerus amator.
(b) Sic usus clamat: 'Semper amicus amat.'

154[150]

Quod donare mora nequid annua, dat breuis hora.

155[151]

Nil agis utroque famulans: uidue pueroque.

155. famulans] serui

de Wilton, p. 120, no. 72. For no. 149a see also WALTHER, *Prouerbia*, no. 17788; for no. 149b see WALTHER, *Initia*, no. 12020 and WALTHER, *Prouerbia*, no. 17569.

[147] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 205-06, nos. 58D and 58B, dum] cum; WERNER, *Sprichwörter*, p. 70, no. 35 and p. 43, no. 164; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 152, no. 19.

[148] WALTHER, *Prouerbia*, no. 24736. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 202-03, no. 48B, male] mala, and 48C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 100, no. 131, male] mala, and p. 100, no. 116; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 147, no. 9, (v. 1) male] mala.

[149] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 201, no. 43E and 43F; also 211, nos. 78B and 78C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 84, no. 306 and p. 115, no. 152; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 147, no. 9b.

[150] WALTHER, *Initia*, no. 16256. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 189, no. 10B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 103, no. 201; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 115, no. 53.

[151] WALTHER, *Initia*, no. 11774. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 190, no. 13B, famulans] perdes; WERNER, *Sprichwörter*, p. 75, no. 64, agis] agit; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 116, no. 56, agis] agit.

56[152]

Cum locus igne caret, iam fumus non ibi paret.

157[153]

Nescit homo, quid sit quod habet, si non prius absit.

157, 1 si non] nisi

58[154]

Confert una dies quod totus non ualet annus.

159[155]

D· mora consulta plus quam properatio stulta.

160[156]

De die iudicii

Angelus in cultu candorem, fulgur in ore
Fert, hoc significans quod iustis blandus, iniquis
Terribilis ueniet, quem uiuere nunciat ille.

160, 2 significans] signas

De memoria mortis

Forma, genus, mores, sapientia, res et honores
Morte ruunt subita, sola manent merita.

[152] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 192, no. 19B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 34, no. 186; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 117, no. 62.

[153] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 211, no. 81B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 74, no. 52, nisi] si non; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 149, no. 11e.

[154] WALTHER, *Prouerbia*, no. 3665.

[155] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 203, no. 50B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 37, no. 20; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 148, no. 11.

[156] WALTHER, *Initia*, no. 998. Printed in PL 171, 1277B; and SCOTT et al., "The *Biblical Epigrams* of Hildebert," 304, no. 54.

[157] WALTHER, *Initia*, no. 6760. Printed in HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. III, p. 304, (v. 1) res et] census; WERNER, *Sprichwörter*, p. 53, no. 61.

162[158]

De Anna

Anna tribus Ioachim, Cleophe Salomeque Marias
Tres parit. Has ducunt Ioseph, Alpheus, Zebedeus.
Christum prima; Ioseph, Iacobum cum Symone, Iuda
Altera; que sequitur Iacobum parit atque Iohannem.

162, 2 Ioseph] Iosebp

163[159]

Fonte sacro lotum uel purgat gratia totum fol. 33r
Vel non est sacri purgatio plena lauacri.

163, 2 non] *bis scripsit*

164

De superbia

Tunc uincit iustus, cum ipse perisse putatur;
Tunc perit iniquitas, cum uincere se gloriatur.

165

De tristicia

Hoc quod transibo scio, nescio quando quod ibo,
Post ea nescio quo, sunt dolor absque ioco.

165, 1 scio] *scripsi*, quod

[158] WALTHER, *Initia*, no. 1062. For the most recent edition of the epigram and further bibliography, see DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 83, no. 20.

[159] Printed in Th. WRIGHT, *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists*, vol. 2 (London 1872), p. 208, with the title *Versus Serlonis De filiis presbyterorum*; <Serlo Wiltonensis>, *Defensio pro filiis presbyterorum*, ed. E. DÜMMLER and H. BÖHMER, MGH "Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII.", vol. 3 (Hannofer 1897), p. 580, vv. 8-9; and BOUTEMY, "Analyse d'une anthologie poétique," 733, no. IV (only six verses are excerpeted from Serlo's poem). All of these editions print (v. 1) purgat] mundat; (v. 2) purgatio] mundatio.

166[160]

De luxuria

Femina fax Sathane, fetens rosa, dulce uenenum,
Semper prona rei que prohibetur ei.

167

De auaritia

Ingnis edax et uulua uorax infernusque: auara
Hec tria cum siciant, hec tria semper hyant.

168[161]

De prelatis

Vt doceas alios securus et absque pudore,
Consonet os operi, nec opus discordet ab ore.

169[162]

De corpore Christi

Cristus in hac cena cinctus turba duodena
Se tenet in manibus, se cibat ille cibus.

70[163]

(a) Mos est conuictus per te, natura, relictus.
(b) Dat studium mores, sed dat natura priores.

170a, 1 conuictus] coniunctus || per te] parte || b, 1 dat] dant

[160] WALTHER, *Initia*, no. 6370. Printed in VARIN, *Archives législatives*, p. 429. Our two verses are part of Drogo de Altouillari's treatise *De clericis et regularibus, quod debent uitare consortia mulierum*. See BACHMANN, *Drogo de Altovillari*, p. 252, no. 133 and p. 295, no. 375.

[161] WALTHER, *Prouerbia*, no. 32372.

[162] WALTHER, *Initia*, no. 16778; WALTHER, *Proverbia*, no. 26863. Printed several times. See, for example, WILMART, "Poèmes de Gautier de Châtillon," 135, no. 29, (v. 1) Cristus in hac] rex sedet in, cinctus turba] turba cinctus; (v. 2) ille] ipse; and DINKOVA-BRUUN, "The Biblical Anthology from York Minster Library," 101, no. 59, (v. 1) Cristus in hac] rex sedet in, cinctus turba] turba cinctus; (v. 2) ille] ipse. Found also in Richard of Wetheringsett's *summa 'Qui bene presunt'* (see above, section 4 of the introduction).

171[164]

Pro bonitate bona, pro tristi tristia dona,
Pro blandis blanda, pro duris aspera danda.

71, 2 blanda] blandia danda] dant

172[165]

Solatur stultum dare nil, promittere multum.

173

(a)[166] Cor non tristatur pro re, cum non uideatur.
(b)[167] Cor non affectat, quod non oculi nota spectat.

73a, cum] quod

174[168]

(a) Ni legem sequeris ludi, quid ludere queris?
(b) Ludis consenti, si ludi sunt tibi menti.
(c) Non eque ludo, si non consentio ludo.

174b, ludi] ludie

[163] WALTHER, *Initia*, no. 11324. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 188, nos. 8B and 8C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 70, no. 49 and p. 37, no. 23; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 115, no. 51.

[164] WALTHER, *Initia*, no. 14742. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 189, no. 9B, WERNER, *Sprichwörter*, p. 93, no. 116; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 115, no. 52.

[165] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 189, no. 11E; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: B, p. 156, no. 22.

[166] WALTHER, *Initia*, no. 3202. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 189, no. 12B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 31, no. 111; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 116, no. 55.

[167] WALTHER, *Initia*, no. 3201. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 199, no. 40B, quod non oculi] oculi quod non; WERNER, *Sprichwörter*, p. 31, no. 108; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 144, no. 1.

[168] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 190, nos. 15B, 15C, and 15D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 75, no. 60; p. 68, no. 66; and p. 76, no. 108; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 116, no. 58. For no. 173b see also WALTHER, *Initia*, no. 11759.

175[169]

Hospicii seri cito dat iactura doleri.

176[170]

De cute non propria maxima corigia.

177[171]

Hoc amisisti, quod iniquis exhibuisti

178[172]

De elemosina

Ni quod amas dederis, non sumes que tibi queris.

179[173]

Vt cito se portet uetule pes, cogit egestas.

180[174]

Secure gustat potum, cui presto thorus stat.

[169] WALTHER, *Initia*, no. 8472. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 191, no. 17B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 58, no. 45; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 117, no. 60.

[170] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 191, no. 18C, maxima] fit bona; WERNER, *Sprichwörter*, p. 38, no. 27; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 117, no. 61.

[171] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 193, no. 23C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 57, no. 26; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 118, no. 66.

[172] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16602, que] quod; WERNER, *Sprichwörter*, p. 75, no. 61.

[173] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 196, no. 30C, egestas] oportet; WERNER, *Sprichwörter*, p. 125, no. 100, egestas] oportet; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 120, no. 73, egestas] oportet. See also WALTHER, *Prouerbia*, no. 32341.

[174] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 205, no. 56B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 110, no. 47, secure] securus; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 151, no. 17, secure] securus.

181[175]

Castanea

Arbor inest siluis, que scribitur octo figuris;
Inde tribus demptis, unam uix inuenietis.

182[176]

'Non est in tina,' mus inquid, 'sola farina.' fol. 33v

183[177]

Obsequium pronum trahit e manibus graue donum.

184

Stultus non credit, nisi cum res noxia ledit.

185[178]

Sic scio res gestas ab eo, cui tanta potestas.

186[179]

Cum non pronus eris, cur consilium tibi queris?

[175] WALTHER, *Initia*, no. 1400. Printed in WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 136, no. 349 (k), (v. 2) unam uix inuenietis] uix unam e mille uidebis; HAURÉAU, *Notices et extraits*, vol. VI, p. 120, inde] fine, unam uix inuenietis] uix unam e mille uidebis; A. WILMART, "Le florilège de Saint-Gatien I," *Revue Bénédictine* 48 (1936), 32, no. 191, (v. 2) inde] unde, unam uix inuenietis] uix unam in mille uidebis; and GALLOWAY, "The Rhetoric of Riddling," 100, no. 23, (v. 2) inuenietis] uix est in milibus una' and 104, no. 7, (v. 2) inuenietis] inde uidebis. Solution: 'castanea-casta'.

[176] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 210, no. 76B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 78, no. 163; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 152, no. 19b.

[177] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 205, no. 55B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 85, no. 13, trahit e] cum sit; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 151, no. 16.

[178] WALTHER, *Prouerbia*, no. 29537.

[179] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 204, no. 52C, cum] cui; WERNER, *Sprichwörter*, p. 33, no. 158, cum] cui; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 150, no. 13, cum] cui.

187[180]

Dantur ob ingentes dominos colaphi uehementes.

188

Paruula gaudenti prestant quam multa dolenti.

189

Miluus non leuiter fit bonus accipiter.

189, accipiter] *scripsi*, ancipiter

190

Tange bonum florem, dulcem prestabit odorem.

191

Felix, alternis non fungens ocia spernis.

192[181]

(a) Cuius forma bona, ueneri sit femina prona.
(b) Quo mage formosa mulier, mage luxuriosa.

193[182]

De munere

Iurgia ne replicet, os nequam munus amicet.

194[183]

Sic abcessurus est malus quod rediturus.

194, 1 malus] maius

[180] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 204, no. 53B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 37, no. 13; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 150, no. 14.

[181] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 200, nos. 41B and 41E; WERNER, *Sprichwörter*, p. 33, no. 166 and p. 103, no. 193; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 144, no. 2.

[182] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 200, no. 42C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 65, no. 159; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 145, no. 3.

[183] Printed in ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: B, p. 153, no. 1: 'Sic abscessurus malus est <si non> rediturus.'

195[184]

Quando potest, pluuias dat yems, cum uult Deus, estas.

196[185]

Occupat indignus sedes, cum non prope dignus.

197[186]

(a) Sic illi feriunt, qui cassi lumine fiunt.
(b) Sic scit percutere, quem scimus luce carere.

197b, luce] lucere *a*.

198[187]

Quod non Martinus, suus hoc commedit peregrinus.

199[188]

(a) Da paleam denti plus quam nichil hoc sit edenti.
(b) Sit denti palea, plus nichilo fit ea.

200[189]

(a) Pars anus una thori, cui posse caret meliori.
(b) Cui non posse datur melius, uetule sociatur.
(c) Qui meliora nequid, uetule dat basia que quid.

[184] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 206, no. 60B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 97, no. 41; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 144, no. 1c.

[185] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 186, no. 1B, sedes] sedem; WERNER, *Sprichwörter*, p. 85, no. 15, sedes] sedem; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 113, no. 44, sedes] sedem.

[186] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 186, nos. 2B and 2C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 115, no. 146 and p. 115, no. 149; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 113, no. 45.

[187] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 207, no. 63B, suus hoc commedit] comedit suus hoc; WERNER, *Sprichwörter*, p. 104, no. 211, suus hoc commedit] comedit suus hoc; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: B, p. 155, no. 14, suus hoc commedit] comedit suus hoc.

[188] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 186, nos. 3B, sit] fit, and 3C; WERNER, *Sprichwörter*, p. 36, no. 1, sit] fit, and p. 115, no. 164; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 114, no. 46, (v. 1) hoc] hec, sit] fit.

[189] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 186, nos. 4B, pars anus una] pars sit anus, cui] cum, 4C and 4D, dat] fert; WERNER, *Sprichwörter*,

201[190]

(a) Vespere detur ei, si laus est danda diei.
(b) Que debetur ei, laus uespere danda diei.

202[191]

(a) Sic buffo crati: 'Ve ue cui tot dominati!'
(b) Buffo trahe fatur: 'Ve traha quibus dominatur!'

203[192]

(a) Quem domo, mos pullo ueniens deest tempore nullo.
(b) Dant stabiles mores pullo primi domitores.
(c) Ex quo frenatur, mos pullo perpetuatur.

204[193]

De inimicicia

(a) Cui sit cura doli, cui fraus, huic credere noli.
(b) Quisquis agit praue, que feret, illa caue!

205[194]

(a) Buffonem cura! Fiet te iudice luna.
(b) Sit buffo quod amas; id lunam uincere clamas.

p. 33, no. 157 and p. 99, no. 88, dat] det; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 114, no. 47, (v. 1) cui] cum.

[190] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 187, nos. 6C and 6B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 122, no. 26 and p. 95, no. 6; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 114, no. 49.

[191] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 188, no. 7B, ue ue cui] ue sunt cui, and no. 7C, trahe] crati, traha] turba; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 115, no. 50, (v. 1) ue ue cui] ue cui sunt; (v. 2) traha] turba.

[192] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 208, nos. 69B, 69C and 69D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 97, no. 54; p. 37, no. 12; p. 50, no. 130; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 146, no. 7a.

[193] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 202, nos. 46B, sit] sunt, and 46D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 33, no. 163, sit] sunt, and p. 103, no. 182; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 147, no. 7, (v. 1) sit] sunt.

[194] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 194, nos. 24B and 24E, id] hunc; WERNER, *Sprichwörter*, p. 26, no. 31 and p. 115, no. 163; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, pp. 118-19, no. 67, (v. 2) id] hunc.

206[194]

Res ualet, ars prestat; si res perit, ars michi restat.

207[196]

(a) Sus taciturna uorat, dum garula uoce laborat.
(b) Sus dape fraudatur clamosa, tacens saciatur. fol. 34r

207a, 1 taciturna] tacitura

208[197]

Tres tria dant aurum, thus, mirram; denotat aurum
Regem, thusque Deum, mirraque funereum.

209[198]

Ni res completur que fit, non dona meretur.

210[199]

(a) Presbyter, ut didicit, sua sacra sacerima dicit.
(b) Presbyter omnis amat sua sacra, uerendaque clamat.
(c) Omnes presbiteri malunt sua sacra teneri.

210b, uerendaque] uendaque

211[200]

(a) Propositum differt misere, suspendia qui fert.
(b) Expectat misere, cui mortem crux dat habere.

[195] WALTHER, *Prouerbia*, no. 26790.

[196] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 204, nos. 54B and 54C, fraudatur] fraudetur; WERNER, *Sprichwörter*, p. 118, no. 233 and p. 118, no. 230; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 150, no. 15.

[197] Added in a later hand in the lower margin, after no. 207a.

[198] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16603, que fit] exhinc. Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 191, no. 16B; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 117, no. 59.

[199] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 192, nos. 20B, 20D, and 20E; WERNER, *Sprichwörter*, p. 93, nos. 105 and 106; p. 86, no. 42, teneri] tueri; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, pp. 117-18, no. 63, teneri] tueri.

[200] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 192-93, nos. 21B and 21D; WERNER, *Sprichwörter*, p. 94, no. 133 and p. 50, no. 153; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 118, no. 64.

212[201]

Vis pascit pratum, uis prati fert dominatum.

213[202]

Prestat honorari pocius quam uentre grauari.

213, 1 grauari] beari

Cui sic posse datur operandi, sic operatur.

214, 1 operandi] orperandi

215[204]

Commoditas facti praui causam facit acti.

215, facti praui] praui facti *a.c.* || causam] crimen

216[205]

Preualet amicum regis in curia nummum,
Quam facit in bursa pro claritate sua.

[201] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 194, no. 25B, prati] prato; WERNER, *Sprichwörter*, p. 124, no. 63; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, p. 119, no. 68.

[202] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 211, no. 79B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 92, no. 97; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 148, no. 9c.

[203] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 211, no. 80B; WERNER, *Sprichwörter*, p. 33, no. 162; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 148, no. 11b.

[204] Printed in FRIEND, "The Proverbs of Serlo," 213, no. 90B; and ÖBERG, *Serlon de Wilton*, App. III: A, p. 148, no. 11c.

[205] The meaning of this epigram seems to be 'A friendly coin in the court of a king does more than it does in the purse because of its brightness', but grammar and meter are all wrong.

217[206]

De munere

Denigrat meritum dantis mora, factaque raptim
Munera plus laudis plusque fauoris habent.

218[207]

De amicicia

Tempore felici multi numerantur amici;
Quod cum desierit, nullus amicus erit.

219

Arma ferunt pacem, compescunt arma rapacem

220[208]

De luxuria

Lenonem lena non diligit absque crumena.

221

Tu puer insignis et ego, sic deperit ignis.

222[209]

De adulatione

Decipiuntur aues per cantus sepe suaues.

[206] WALTHER, *Prouerbia*, no. 5376. Printed in WERNER, *Sprichwörter*, p. 39, no. 70, factaque] sed data; and WERNER, *Beiträge zur Kunde*, p. 136, no. 350(e), (v. 1) factaque] sumptaque; PL 171, 1377D among the works of Hildebert; and Bernardus Siluestris, *Mathematicus*, ed. J. PRELOG, M. HEIM und M. KIESSLICH (St. Ottilien 1993), p. 102, 673-74.

[207] WALTHER, *Prouerbia*, no. 31228a, (v. 1) numerantur] uenerantur; (v. 2) quod cum] cum res; WERNER, *Sprichwörter*, p. 119, no. 18, only verse 1. The whole epigram is printed in HORSTMAN, *Richard Rolle*, p. 431, vv. 494-95, (v. 2) quod] set.

[208] WALTHER, *Prouerbia*, no. 13659. WERNER, *Sprichwörter*, p. 67, no. 33, two verses. Printed in ROTH, "Mittheilungen aus mittellateinischen Handschriften," 260.

[209] WALTHER, *Prouerbia*, no. 5263. WERNER, *Sprichwörter*, p. 39, no. 56.

223[210]

Non contra mortem ualet ullus poscere sortem.

224[211]

Qui uenit extremus, iratum sepe uidemus.

225[212]

De sapientia

Amnis et annus abit, semper sapientia stabit.

225, 1 amnis] annus

226

Augens merorem male uindicat ira dolorem.

227[213]

De paupertate

Cum mea bursa sonat, hospes michi pocula donat;
Cum uacuata iacet, alloquor, ille tacet.

228

(a) Femina crudelis, reperitur nulla fidelis.
(b) Femina uult ueneri cuntis horis adhiberi.
(c) Femina de soliti non curat amore mariti.
(d) Femina quot cernit, tot amat, tot denique spernit.
(e) Femina dedecora modo, quod modo spernit, honorat.
(f) Femina turbatrix est eius, cuius amatrix.
(g) Femina per iuuenum commisit menbra uenenum.
(h) Femina res mira pre cuntis feruet in ira.

228e, 1 dedecora] *scripsi*, dedecorat

[210] WALTHER, *Prouerbia*, no. 17400, poscere] ponere.
[211] WALTHER, *Prouerbia*, no. 24899.
[212] WALTHER, *Prouerbia*, no. 979.
[213] WALTHER, *Prouerbia*, no. 4241, (v. 1) pocula] fercula.

229[214]

Non sapor in salice, non est amor in meretrice,
Nec cyrpo nodus,[215] *nec muliere modus.*

229, 2 cyrpo] *intellege* scirpo

230[216]

In choitu sex dampna luo, quia denarium do
Offendoque Deum meritum pro crimine perdo,
Humoremque bonum proprio de corpore fundo,
Apochopo uitam, studium cum nomine perdo.

230, 1 luo] *om.*

231

(a)[217] Nil ualet ille locus, ubi nil patet utilitatis. fol. 34v
(b)[218] Nil ualet ille iocus, ubi luctus adest sociatis.
(c)[219] Nil ualet ille labor, quem premia nulla sequuntur.
(d)[220] Nil ualet eius amor, per quem tua diminuuntur.
(e)[221] Nil ualet ille dolor, ubi nil probitatis habetur.
(f)[222] Nil ualet officium, quod premia nulla meretur.
(g) Nil ualet ingenium, ubi non est copia rerum.
(h)[223] Nil prodest oculus nolenti cernere uerum.
(i)[224] Nil ualet hec mulier, cui quilibet asociatur.
(j)[225] Nil ualet albus homo, probitas quem nulla decorat.

[214] Added in a later hand in the lower margin.
[215] Refers to the well-known proverb 'Nodum in scirpo quaeris' – You seek a knot in a bulrush (which has none). See WALTHER, *Prouerbia*, no. 17081a.
[216] Added in a later hand in the lower margin. WALTHER, *Initia*, no. 8864.
[217] WALTHER, *Initia*, no. 11801.
[218] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16904.
[219] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16903; and WERNER, *Sprichwörter*, p. 75, no. 74.
[220] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16903.
[221] WALTHER, *Prouerbia*, nos. 16902 and 16903.
[222] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16903.
[223] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16814.
[224] WALTHER, *Prouerbia*, nos. 16892 and 18677b, nil] non.
[225] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16882.

(k)[226] Nil ualet ullus homo, nisi sit sermone fidelis.
(l)[227] Nil ualet architenens, qui nescit parcere telis.
(m)[228] Nil ualet hec pietas, que parcere nescit egenis.
(n)[229] Nil ualet hec probitas, miseris que parcere nescit.
(o)[230] Nil ualet illa fames, refici que nescia crescit.
(p)[231] Nil ualet ebrietas, per quam perit omnis honestas.
(q)[232] Nil ualet ingluuies, per quam mala crescit egestas.
(r)[233] Nil ualet illa domus, ubi quisque cliens dominatur.
(s)[234] Nil ualet ille torus, ubi quisque sibi famulatur.
(t)[235] Nil ualet hec regio, que non est subdita regi.
(u) Nil ualet iratus, qui nescit parcere legi.
(v) Nil ualet infido tibi te sociare sodali.
(w) Nil ualet et penitus nil est dilectio furta.[236]
(x) Nil ualet illa fides fidei uirtute relicta.
(y)[237] Nil ualet ut timeas, ubi non decet ulla timere.
(z)[238] Nil ualet ut iubeas, ubi uult tibi nemo fauere.

231c, 1 quem] que || q, ingluuies] ingluies || v, te] *add. sup.l.*

232

Dextra quid signat statio, quid parte sinistra
Vel quid per mediam signetur que fit ad aram
Noscat qui poterit, sed notum postea prosit.
Nos in principio Dominum fecisse beatos
Dextra designat, breuiter maneamus in ipsa,
Cedimus ad miseram culpa ducente sinistram.

[226] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16914.
[227] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16883.
[228] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16897; and WERNER, *Sprichwörter*, p. 75, no. 74.
[229] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16894, miseris] *om.*, nescit] egenis *add.*
[230] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16900.
[231] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16889.
[232] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16912, mala] sua.
[233] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16899.
[234] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16901.
[235] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16895.
[236] 'Furta' probably stands for 'furtiua'.
[237] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16919.
[238] WALTHER, *Prouerbia*, no. 16916, fauere] docere.

Hic ewangelicus credentibus ordo refertur.
Rursus per mediam mediator noster ad urbem
Olim <.....> proprium fundendo cruorem
Ducit conseruos in dextera parte locandos.

INCIPITS OF THE POEMS IN ALPHABETICAL ORDER

A quo uel de quo, qualis uel qualiter, ad quid (58)
Abluo, firmo, cibo, piget, uxorat, ordinat, ungit (11)
Acusatiuus Rome perit absque datiuo (143b)
Adueniet Christus iudex districtus in ira (73)
Agrauat ordo, locus, peccata, scientia, tempus (68, VI)
Anatole dedit .A., disis .D., contulit arctos (3)
Angelus in cultu candorem, fulgur in ore (160)
Amnis et annus abit, semper sapientia stabit (225)
Anna tribus Ioachim, Cleophe Salomeque Marias (162)
Annus millenus centenus septuagenus (55)
Ara crucis, tumulique calix, lapidisque patena (97)
Arbor inest siluis, que scribitur octo figuris (181)
Arma ferunt pacem, compescunt armą rapacem (219)
Augens merorem male uindicat ira dolorem (226)

Bis decies deni centum quinquagesies anni (18, 46)
Bis tria sunt septem, septem sex, sex quoque tres sunt (108)
Buffo trahe fatur: 'Ve traha quibus dominatur!' (202b)
Buffonem cura! Fiet te iudice luna (205a)

Candida, triticea, tenuis, non magna, rotunda (95)
Cesa: condono, pugna: iuuo, uince: corono (19)
Christo curandum portant hec quatuor egrum (113)
Cristus in hac cena cinctus turba duodena (169)
Colige, uirgo, rosas, dum flos nouus et noua pubes (4)
Comodo, conpatior, conuerto, dono, remitto (91b)
Commoditas facti praui, causam facit acti (215)
Condicio, sexus, etas, discretio, fama (34a)
Confert una dies quod totus non ualet annus (158)
Confessor mitis, affabilis atque benignus (68, IX)
Constat in altari carnem de pane creari (96b)
Cor non affectat, quod non oculi nota spectat (173b)
Cor non tristatur pro re, cum non uideatur (173a)
Corporis integritas sine crimine, sexus et etas (98)
Crede Deo credesque Deum, mage crede salubre (121)

Cruda coquid, scandit, penetrat, solidat, micat ignis (57)
Crux finis legis, uia uite, passio regis (44)
Crux, rex, infernus, mors, orbis, uita, supernus (43)
Cui non posse datur melius, uetule sociatur (200b)
Cui sic posse datur operandi, sic operatur (214)
Cui sit cura doli, cui fraus, huic credere noli (204a)
Cuius amor uerus, sopor est in pectore serus (146a)
Cuius forma bona, ueneri sit femina prona (192a)
Culpa quidem longe facit esse Deum, prope uirtus (119)
Culparum fontes sunt: fastus, liuor et ira (67)
Cum locus igne caret, iam fumus non ibi paret (156)
Cum mea bursa sonat, hospes michi pocula donat (227)
Cum non pronus eris, cur consilium tibi queris (186)
Cum pugil est uictus causam causatur iniquam (136)
Cum quid turpe facis aliquo spectante, ruberes (84)
Cum recolo que fit fallacis gloria mundi (115)
Cur homo torquetur? Ne fastus ei dominetur (47)
Cur uoluit de desponsata uirgine nasci (129)

Da paleam denti plus quam nichil hoc sit edenti (199a)
Dant dici natura, fides, cognatio, fratres (38)
Dant stabiles mores pullo primi domitores (203b)
Dantur ob ingentes dominos colaphi uehementes (187)
Dat mora consulta plus quam properatio stulta (159)
Dat studium mores, sed dat natura priores (170b)
De cute non propria maxima corigia (176)
Decipiuntur aues per cantus sepe suaues (222)
Deditus usure, faciens incendia, falsi (78)
Denigrat meritum dantis mora, factaque raptim (217)
Dextra quid signat statio, quid parte sinistra (232)
Diligitur, colitur quem multa pecunia ditat (139)
Disce Deum colere nomenque Dei reuerere (100)
Discipulus Christi perfectus ut esse proberis (123)
Dulce Dei uerbum, uerum sanctumque, fidele (23)
Dulcis amice, uides, pro te quos porto dolores (45)
Dum cor mitescit domini, seruile pigrescit (151b)
Duo, unus, tres, penta, duo, duo, quatuor (106)

Edificor saxis, me sustinet in pede marmor (112)
Eger peniteat et crimina confiteatur (68, VII)
Est ratio cur pars altaris dextera misse (53)
Esuries, sitis, et liuor, et fetor, et pudor, algor (21)
Et consanguinitas pariterque domestica turba (34b)

Et quia de pleno nichil es largitus egeno (50)
Etatis mille nemo clamat, ciba, refellat (105)
Ex quo frenatur, mos pullo perpetuatur (203c)
Expectat misere, cui mortem crux dat habere (211b)
Expedit, ut coram paucis confundar ad horam (39)

Fastus, auaricia, torpedo, liuor, et ira (82)
Felix, alternis non fungens ocia spernis (191)
Femina crudelis reperitur nulla fidelis (228a)
Femina de soliti non curat amore mariti (228c)
Femina dedecora modo, quod modo spernit, honorat (228e)
Femina fax Sathane, fetens rosa, dulce uenenum (166)
Femina per iuuenum commisit menbra uenenum (228g)
Femina quot cernit, tot amat, tot denique spernit (228d)
Femina res mira pre cuntis feruet in ira (228h)
Femina turbatrix est eius, cuius amatrix (228f)
Femina uult ueneri cuntis horis adhiberi (228b)
'Fili!' 'Quid, mater?' 'Deus es.' 'Sum.' 'Cur ita pendes?' (126)
Filia sum solis et sum cum sole creata (107)
Flecto genu, uigilo, ieiuno, laboro, flagellor (74, XIII)
Fonte sacro lotum uel purgat gratia totum (163)
Forma, genus, mores, sapientia, res et honores (161)

Hec mala peccatum nobis peccantibus infert (22)
Hec sunt precipue sermonibus insinuanda (71)
Heu, heu quam fragilis est nostre gratia sortis (90b)
Hii sunt articuli, quod sit Deus trinus et unus (72)
Hoc amisisti, quod iniquis exhibuisti (177)
Hoc quod transibo scio, nescio quando quod ibo (165)
Hospicii seri cito dat iactura doleri (175)

.I. bis, .A. bis, .S. et .L., .G. sunt crimina septem (8)
Ieiunat medicus, eger, simulator, auarus (25)
Ingnis edax et uulua uorax infernusque: auara (167)
Ille minus peccat qui caute peccat et ampla (80)
Ima Deus petiit, ut nos ad summa leuaret (124)
In choitu sex dampna luo, quia denarium do (230)
In matutino dampnatur tempore Christus (30)
In primis querat sacerdos, quomodo credat (68, X)
In quouis facto lex est obnoxia pacto (144b)
Iste uirtutes sint exemplaria nobis (79)
Iudex seuerus, immobilis ira futuri (56)
Iudicium per aquam transiuit eritque per ignem (118)
Iuditio plebis non fallit 'habe!' sed 'habebis' (149b)

Iurgia ne replicet, os nequam munus amicet (193)
Iussa molesta data fer, fac et suscipe grata (66)

Lenonem lena non diligit absque crumena (220)
Lepra superueniens, furor, ordo sanguinis, absens (37)
Lex pacto cedit, pacto lex omnis obedit (144a)
Lingneus est lectus, nulla tamen arbore sectus (110)
Ludis consenti, si ludi sunt tibi menti (174b)
Ludus fortune uariatur ymagine lune (12a)

Marcus Romanis, sed Iohannes Asianis (52)
Martyris Albini seu martyris ossa Ruffini (143c)
Mens mala, mors intus; malus actus, mors foris; usus (17)
Mens uaga, linqua lonquax, gula nobilis, ocia, risus (14)
Miluus non leuiter fit bonus accipiter (189)
Mistica candela sponsali quinque notantur (102)
Mistica sunt uas, thus, ignis, quia uase notatur (131)
Mitis prelatus facit ignauos famulatus (151a)
Morbus, amor, miranda, cibi, derisio, dogma (9)
Morti corporee mentis mors assimulatur (59)
Mos est conuictus per te, natura, relictus (170a)
Mundat, fecundat, conseruat, deinde coronat (27)
Munera compescant linguam, ne iurgia crescant (142b)

Nescit homo, quid sit quod habet, non si prius absit (157)
Ni legem sequeris ludi, quid ludere queris (174a)
Ni quod amas dederis, non sumes que tibi queris (178)
Ni res completur que fit, non dona meretur (209)
Nil agis utroque famulans: uidue pueroque (155)
Nil artes, nil pacta fides, nil gratia lingue (94)
Nil prodest oculus nolenti cernere uerum (231h)
Nil ualet albus homo, probitas quem nulla decorat (231j)
Nil ualet architenens, qui nescit parcere telis (231l)
Nil ualet ebrietas, per quam perit omnis honestas (231p)
Nil ualet eius amor, per quem tua diminuuntur (231d)
Nil ualet et penitus nil est dilectio furta (231w)
Nil ualet hec mulier, cui quilibet asociatur (231i)
Nil ualet hec pietas, que parcere nescit egenis (231m)
Nil ualet hec probitas, miseris que parcere nescit (231n)
Nil ualet hec regio, que non est subdita regi (231t)
Nil ualet illa domus, ubi quisque cliens dominatur (231r)
Nil ualet illa fames, refici que nescia crescit (231o)
Nil ualet illa fides fidei uirtute relicta (231x)
Nil ualet ille dolor, ubi nil probitatis habetur (231e)

Nil ualet ille iocus, ubi luctus adest sociatis (231b)
Nil ualet ille labor, quem premia nulla sequuntur (231c)
Nil ualet ille locus, ubi nil patet utilitatis (231a)
Nil ualet ille torus, ubi quisque sibi famulatur (231s)
Nil ualet infido tibi te sociare sodali (231v)
Nil ualet ingenium, ubi non est copia rerum (231g)
Nil ualet ingluuies, per quam mala crescit egestas (231q)
Nil ualet iratus, qui nescit parcere legi (231u)
Nil ualet officium, quod premia nulla meretur (231f)
Nil ualet ullus homo, nisi sit sermone fidelis (231k)
Nil ualet ut iubeas, ubi uult tibi nemo fauere (231z)
Nil ualet ut timeas, ubi non decet ulla timere (231y)
Nobile uincendi genus est paciencia. Vincit (28)
Non contra mortem ualet ullus poscere sortem (223)
Non eque ludo, si non consentio ludo (174c)
Non erit optati compos nisi largus amati (150b)
'Non est in tina,' mus inquid, 'sola farina' (182)
Non est unguendus furiosus, morio, paruus (103a)
Non faciet que uult, qui quando potest, ea non uult (147)
Non feret optatam, qui rem non donat amatam (150a)
Non me letificant promissa, 'tene!' nisi dicant (149a)
Non nimis expectat, quisquis sua comoda spectat (148)
Non poterit melius hominis caro uiua domari (29)
Non sapor in salice, non est amor in meretrice (229)
Non uox, set uotum; non musica cordula, sed cor (130)
Numquam cessator reperitur uerus amator (153a)
Nunc stat et abstat homo, flat et efflat, floret er aret (90c)

Obsequium pronum trahit e manibus graue donum (183)
Occasu didici quod paupertatis amici (116)
Occupat indignus sedes, cum non prope dignus (196)
Occurrant menti tua mors et passio Christi (88)
Omnes presbiteri malunt sua sacra teneri (210c)
Omnia peccata plangat contricio uera (68, IV)
Os nequam mulce, ne quid sapiat, nisi dulce (142a)
Oscula falsa reor quibus os coniungitur ori (140)

Panis mutatur specie remanente priore (96a)
Pars anus una thori, cui posse caret meliori (200a)
Parua 'pater noster' purgant, elemosina panis (62)
Paruula gaudenti prestant quam multa dolenti (188)
Pasca quater denis cur hoc sit queritur, audi (120)
Peniteas cito peccator, cum sit miserator (68, I)

Peniteas plene, si uere peniteat te (68, V)
Percuciens clericum Romam petat, excipiuntur (31)
Perfidus aspiciat Petrum predoque latronem (76)
Pix, nix, nox, uermis, probra, uincula, pus, pudor, horror (86)
Posse quid est rebus dat uis, natura, facultas (32)
Preco, puella, Deus, grex, pastor, stella, Sabeus (41)
Predicet et celebret, liget et soluat, legat, oret (99b)
Prelatos sengnes monstrant et honore carentes (70)
Presbyter omnis amat sua sacra, uerendaque clamat (210b)
Presbyter, ut didicit, sua sacra sacerima dicit (210a)
Prestat honorari pocius quam uentre grauari (213)
Preualet amicum regis in curia nummum (216)
Prima dies lucem, firmamentumque secunda (10)
Prima rubens unda, rane tabesque secunda (137)
Pro bonitate bona, pro tristi tristia dona (171)
Propositum differt misere, suspendia qui fert (211a)
Proxima languori manus est et occellus amori (141)
Psallitis, oratis, sed certe litus aratis (125)
Publica sit pena, fuerit si publica noxa (74, XIV)
Purpura cum bisso dignum te fecit abysso (49)

Qualiter humana dicam conceptio fiat (48)
Quando potest, pluuias dat yems, cum uult Deus, estas (195)
Quater millenis ter centum quatuor annis (13)
Quatuor esse reum faciunt: suggestio primum (81)
Quatuor et penta, duo, monos, tres, mias, unus (104)
Que cum mortali bona fiunt, dant bona terre (61)
Que debetur ei, laus uespere danda diei (201b)
Que sunt soluenda thoro per SCINDE notate (1)
Quem domo, mos pullo ueniens deest tempore nullo (203a)
Qui meliora nequid, uetule dat basia que quid (200c)
Qui sibi non parcit, michi uel tibi quomodo parcet (145)
Qui sibi precauit, non illum sors male strauit (152a)
Qui premuniuit bene se, non dampna subiuit (152b)
Qui uenit extremus, iratum sepe uidemus (224)
Quicquid in argento, quicquid consistit in auro (63)
Quid dormis? Vigila, studeas, operare uel ora (60)
Quid sis, quid fueris, quid eris, si noscere queris (90a)
Quinque bis excipiunt cause de canone late (24)
Quinque figurarum fit dictio, preuia quarum (111)
Quis, quibus ausiliis, quociens, ubi, quomodo, quando (69)

Quisquis agit praue, que feret, illa caue! (204b)
Quo mage formosa mulier, mage luxuriosa (192b)
Quod donare mora nequid annua, dat breuis hora (154)
Quod non Martinus, suus hoc commedit peregrinus (198)

Rebus in incertis nichil est incertior hora (92)
Rebus in humanis tria sunt dignissima laudis (138)
Regnabo, regno, regnaui, sum sine regno (12b)
Rem, que principio caruit uel fine carebit (114)
Res est grata senem iuueniliter esse iocosum (135)
Res ualet, ars prestat; si res perit, ars michi restat (206)
Roma manus rodit, non dantes dampnat et odit (143a)

Sacris dotatus et sacris deditus atque (99c)
Secure gustat potum, cui presto thorus stat (180)
Semper in aduersis est uirtus maior et esse (127)
Sic abcessurus est malus quod rediturus (194)
Sic buffo crati: 'Ve ue cui tot dominati!' (202a)
Sic illi feriunt, qui cassi lumine fiunt (197a)
Sic scio res gestas ab eo, cui tanta potestas (185)
Sic scit percutere, quem scimus luce carere (197b)
Sic usus clamat: 'Semper amicus amat.' (153b)
Signat, submittit, purgat, conseruat et auget (51)
Singula confessor prudentius ut moderetur (74, XV)
Sit buffo quod amas; id lunam uincere clamas (205b)
Sit denti palea, plus nichilo fit ea (199b)
Sit tibi potus aqua, cibus aridus, aspera uestis (54)
Sit timor in dapibus, benedictio, lectio, tempus (33)
Sobrius et prudens uoto, sine crimine uiuens (99a)
Sol, cristallus, aqua dant qualemcumque figuram (133)
Solatur stultum dare nil, promittere multum (172)
Spem dat et exemplum peccatis luxoriosis (75)
Sperne uoluptates, ludos, spectacula mundi (68, III)
Sponsus ego uite uos introduco: 'Venite' (64)
Stephanus et Christus, Iosep, Nabahotque, Susanna (77)
Stella magos duxit, que numquam postea luxit (65)
Stultus non credit, nisi cum res noxia ledit (184)
Subuertunt Sodomam tumor, ocia, copia panis (26)
Sunt in iuditio persone quatuor. Vna (132)
Sunt inopum uicia: murmur, detractio, liuor (101)
Sunt michi quinque dati sub eodem tempore nati (109)
Sunt septem delere modi qui crimina possunt (20)
Sunt tria gaudia: pax, sapiencia, gloria rerum (15)

Sus dape fraudatur clamosa, tacens saciatur (207b)
Sus taciturna uorat, dum garula uoce laborat (207a)

Tange bonum florem, dulcem prestabit odorem (190)
Tempore felici multi numerantur amici (218)
Tentus mortali, benefac ut gratia detur (83)
Ter denum fructum Domino fert copula casta (16)
Ter Dominus Petrum rogat an se diligit, an non (122)
Ter quinquagenos canit Dauid ordine psalmos (35)
Tres ex scriptura mortes angnouimus esse (2)
Tres partes fracte Christi de corpore singnant (5)
Tres tria dant aurum, thus, mirram; denotat aurum (208)
Tu puer insignis et ego, sic deperit ignis (221)
Tunc uincit iustus, cum ipse perisse putatur (164)

Ve michi nascenti, ue nato, ue morienti (93)
Verus amor, uera si mens, obliuio sera (146b)
Vespere detur ei, si laus est danda diei (201a)
Vestio, poto, cibo, tectum do, uisito, soluo (91a)
Vicit Adam ueterem gula, gloria, uana cupido (85, 134)
Vilet et eneruat, grauat, ligat, inquinat, orbat (6)
Vincula coniugii casus bis quinque resoluunt (7)
Virgo Iohannes auis, uitulus Lucas, leo Marcus (128)
Virgo, parens, pastor, sponsus, magus, angelus, actor (42)
Vis est in uerbis, in petris est et in herbis (117)
Vis pascit pratum, uis prati fert dominatum (212)
Vita breuis, tempusque fallax, finisque dolendus (89)
Vix absentatur cordi, uere quod amatur (146c)
Vnda, dolere, Dei corpus, thorus, ordo, bis ungi (40)
Vnguor in extremis, ut sit michi gratia maior (103b)
Votum, conditio, uiolencia, spiritualis (36)
Vrit in affectu Venus anxia, uexat in actu (87)
Vt cito se portet uetule pes, cogit egestas (179)
Vt dimittaris, aliis peccata remittas (68, II)
Vt doceas alios securus et absque pudore (168)
Vt medici curant uario moderamine corpus (74, XII)
Vt sit pena rubor tibi, uilis ut efficiaris (68, VIII)
Vtque fori iudex pro persona prohibetur (74, XI)

Summary

This article provides an edition, with detailed commentary, of an unknown medieval poetic anthology preserved in London, British Library, Ms. Harley 956. The collection contains a large number of short epigrams and proverbs on a variety of legal, theological, and moral topics. Its didactic and mnemonic character shows the compilation to be a typical example of the late-twelfth and early-thirteenth century efforts to make the vast field of scholastic learning accessible to the growing number of students at the cathedral schools. The major poets represented are William de Montibus, Hildebert of Le Mans, and Serlo of Wilton. Moreover, the collection is closely related to the popular *summa 'Qui bene presunt'* by William's pupil Richard of Wetheringsett. The compilation also exhibits more than circumstantial connection to three other English poetic collections, a biblical anthology from York Minster Library and the two anthologies on practical theology from Sion College and the British Library. The cultural context of these works and their literary relationships are explored in some detail.

Die Troiagedichte des Petrus Riga in den *Carmina Burana* (CB 102 und CB 99a)

von
Carsten WOLLIN
(*Buchholz in der Nordheide*)

... cuiusque ex ore profusos
omnis posteritas latices in carmina duxit,
amnemque in tenues ausa est deducere riuos,
unius fecunda bonis.

M. Manilius, *Astronomica* 2, 8-11

Seit den homerischen Epen, den Gedichten des Kyklos und der *Aeneis* Vergils sind die Sagen vom Troianischen Krieg und der Flucht des Aeneas in der europäischen Literatur allgegenwärtig[1]. Das lateinische Mittelalter beginnt ungefähr um 1060, sich dieser Stoffe in Nachdichtungen schöpferisch zu bemächtigen. Erhalten ist aus dieser frühen Zeit allerdings nur die Schilderung der Eroberung Troias im 4. Gedicht (*ad Lingonensem episcopum*) des Gottfried von Reims[2]. Ein umfang-

[1] Bequeme Übersichten bieten Elisabeth FRENZEL, *Stoffe der Weltliteratur* (Stuttgart [7]1988) 762-767, s. v. Trojanischer Krieg; *Kindlers Neues Literatur Lexikon* 19 (1988) 678-691 s. v. Trojaromane; *Lexikon des Mittelalters* 8 (1997) 1034-1041, s. v. Trojadichtung.

[2] Jetzt ediert von Elmar BROECKER (Hrsg.) *Gottfried von Reims. Kritische Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main 2002). – Zur Troiadichtung allgemein vgl. Jean-Yves TILLIETTE, *Troiae ab oris. Aspects de la révolution poétique de la seconde moitié du XI^e siècle,* in: *Latomus* 58 (1999) 405-431; Helena DE CARLOS, *La Materia de Troya en Godofredo de Reims,* in: *Latin Culture in the Eleventh Century,* hrsg. Michael W. HERREN / Christopher James

Sacris Erudiri 43 (2004): 393-426 © BREPOLS PUBLISHERS

reicheres Troiagedicht des Odo von Orléans, das uns Gottfried an anderer Stelle bezeugt, ist leider verlorengegangen.

Zunächst entnimmt man dem Stoff Einzelepisoden, die in die Form des Heroidenbriefs, der poetischen Erzählung oder des Planctus gegossen werden. Hierzu rechnen der anonyme Brief der Deidamia, der Briefwechsel zwischen Paris und Helena bei Baudri de Bourgueil (*carm.* 7-8), Erzählungen vom Urteil des Paris, die Klage der Hekuba (CB 101) sowie verschiedene lyrische Planctus (CB 98-100).

Im 12. Jahrhundert geben zwei französische Dichter, Petrus von Saintes und Simon Aurea Capra, den gesamten Stoff der *Ilias* und *Aeneis* in Kurzerzählungen wieder. Dabei reduzieren sie den Gang der Handlung auf die wichtigsten Stationen und verzichten auf allzu ausführliche Beschreibungen oder längere Reden. Stattdessen stellen sie ihre dichterische Gewandtheit in einer virtuosen Reimkunst und der rhetorisch ausgefeilten sprachlichen Gestaltung zur Schau.

Dem stehen die mit allen Mitteln des epischen Ornats ausgestatteten Hexameterepen, wie die anonyme *Historia Troyana,* die *Ylias* des Ioseph Iscanus und der *Troilus* des Albert von Stade, gegenüber. Die einlässig erzählte und in Beschreibungen und Episoden romanhaft ausgestaltete Erzählung im altfranzösischen *Roman de Troie* des Benoît de Sainte-Maure steht ihrerseits am Beginn der großen Troiaromane des Spätmittelalters. Im 13. Jahrhundert von Guido de Columnis in kunstvolle lateinische Prosa übersetzt, bildet Benoîts *Roman de Troie* die stoffliche Vorlage für Boccaccios *Filostrato* und Chaucers *Troilus and Criseyde.*

Doch fehlt bis heute eine umfassende monographische Behandlung des Stoffs oder selbst einzelner Bereiche. Auch in den Handschriften liegt manches unentdeckt, das es erst noch zu bergen gilt. Aber selbst an den gedruckten und der Wissenschaft seit langem bekannten Werken bleibt weiterhin

McDONOUGH / Ross G. ARTHUR (Publications of The Journal of Medieval Latin 5/1-2; Turnhout 2002) Bd. 1, 186-213, zu CB 102 vgl. 200-201; Thomas HAYE, *Legitimationsstrategien mittellateinischer Troja-Epiker,* in: *Wiener Studien* 116 (2003) 203-228.

viel kritische und interpretatorische Arbeit zu leisten. Als kleiner Beitrag hierzu versteht sich die folgende Untersuchung, in deren Verlauf drei Troiagedichte ihrem wirklichen Verfasser zurückgegeben werden können.

1. Die literargeschichtliche Stellung von CB 102

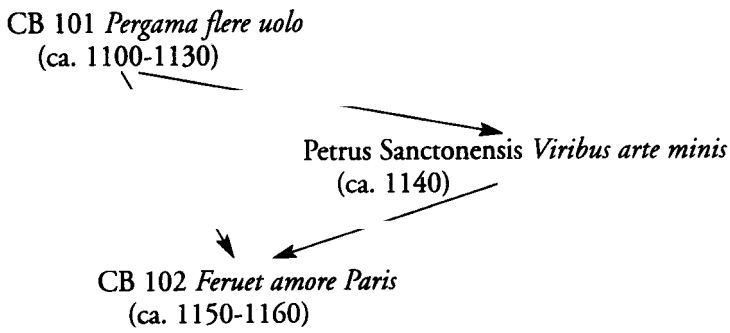
Zu den im 12. Jahrhundert entstandenen Kurzerzählungen des Troiastoffs gehört auch das Gedicht *Feruet amore Paris,* das in der berühmten Sammlung der *Carmina Burana* als CB 102 überliefert ist[3]. In einer Handschrift des späten 12. Jahrhunderts aus dem Kloster St. Arnulf in Metz (Berlin, Phillipps 1694), die ich – im Gegensatz zu Otto Schumann – B nenne[4], wurde das Gedicht mit einer merkwürdigen erklärenden Überschrift versehen: *Versus de excidio Troie. Super omnes uersus, qui facti sunt huiusmodi.* Diese Überschrift nehme ich zum Anlass, die Frage nach der geschichtlichen Stellung und dem Verfasser von CB 102 ausführlicher zu behandeln, als es bisher geschehen ist.

Im Jahr 1946 hat André Boutemy (1910-1974) den Nachweis erbracht, dass eine Reihe von Troiagedichten in Nachahmung und Auseinandersetzung mit der berühmten Klage der Hekuba

[3] WIC 6462 (*Feruet amore*), 1442 (*Ardet amore*). Ich zitiere im Folgenden nach meiner Neuedition der Fassung B/R in Anhang 1. – Noch immer grundlegend ist Otto SCHUMANN (Hrsg.), *Carmina Burana, I. Band: Text. 2. Die Liebeslieder* (Heidelberg 1941) 160-165 Nr. 102; vgl. auch Benedikt Konrad VOLLMANN (Hrsg.), *Carmina Burana* (Frankfurt am Main 1987) 378-387 und Kommentar 1081-1082.

[4] B (Schumann Ph) = Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Phillipps 1694 (Rose Nr. 180) fol. 188va-b. Detaillierte Beschreibungen der Handschrift bieten Wilhelm WATTENBACH, *Beschreibung einer Handschrift mittelalterlicher Gedichte,* in: *Neues Archiv* 17 (1892) 349-384 und Nachträge 642; Valentin ROSE, *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* I (Berlin 1893; Reprint Hildesheim 1976) 397-408. – Die Parallelhandschrift R = Reims, Bibliothèque municipale, Ms. 1275 (s. 13 ex./14) fol. 184vb-185ra stammt aus derselben Vorlage, ist aber nicht ganz so zuverlässig geschrieben wie B. – Nicht berücksichtigt habe ich eine moderne Abschrift von B: Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Ms. 242 (s. 17) p. 394-397.

Pergama flere uolo (CB 101) entstanden ist[5]. Zu dieser Gruppe gehören *Viribus arte minis* des Petrus von Saintes (*Sanctonensis*), das 9. Oxforder Gedicht (*Vrbs erat illustris*) des Hugo Primas, eine anonyme Bearbeitung der *Ilias Latina* in leoninischen Hexametern (*Alea Fortune semper uicina ruine*) und schließlich das schon erwähnte CB 102 *Feruet amore Paris*[6]. Wie Boutemy nun überzeugend gezeigt hat, ist CB 102 sowohl von CB 101 als auch von *Viribus arte minis* des Petrus von Saintes abhängig[7]. Dieses Verhältnis lässt sich wie folgt skizzieren, wobei die genannten Jahreszahlen jedoch nur ungefähre Schätzwerte darstellen:



[5] André BOUTEMY, *Le poème Pergama flere uolo ... et ses imitateurs du XII^e siècle*, in: *Latomus* 5 (1946) 233-244.

[6] Petrus Sanctonensis (WIC 20582): PL 171, 1451 A-1453 A; außerdem abgedruckt bei Edélestand DU MÉRIL, *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle* (Paris 1843) 400-405; unzugänglich war mir Johann HUEMER, *Mittellateinische Analekten* (Wien 1882). – Hugo Primas (WIC 19715): Wilhelm MEYER, *Die Oxforder Gedichte des Primas (des Magister Hugo von Orleans)* (Berlin 1907; Reprint Darmstadt 1970); Christopher James MCDONOUGH, *The Oxford Poems of Hugh Primas and the Arundel Lyrics* (Toronto Medieval Latin Texts 15; Toronto 1984); Hirosius HARADA, *Hugonis Primatis Aurelianensis carmen de excidio Troiae*, in: *Studies in Language and Culture (Osaka)* 17 (1991) 77-91. – *Ilias Latina* (WIC 748): Wilhelm MEYER, *Eine gereimte Umarbeitung der Ilias Latina*, in: *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.* (1907) 235-245.

[7] Der Textvergleich zwischen CB 102 und den ungefähr gleichzeitig entstandenen Gedichten des Hugo Primas und Simon Aurea Capra (*Ylias* ca. 1153-1163) hat keine Ergebnisse gezeitigt, die auf eine bewusste Imitation hindeuten. Gleichwohl darf man nicht ausschließen, dass dem Verfasser von CB 102 auch diese Werke seiner älteren Zeitgenossen bekannt waren.

Die dargestellten Zusammenhänge vermochte Boutemy an der literarischen Gestaltung der Gedichte selbst nachzuweisen, nämlich an der Übernahme des Versmaßes (unison gereimte elegische Distichen) und der Übernahme von Reimwörtern, Zitaten und Gedanken. Boutemys Untersuchung zu wiederholen, habe ich nicht vor und beschränke mich deshalb beispielhaft auf die Nennung einiger schlagender Übereinstimmungen. (Weitgehend vollständig hingegen sind die Parallelen im Anhang 2 aufgeführt.)

Eine besondere Schwierigkeit des unison gereimten Distichons besteht darin, für die Formulierung eines kurzen Gedankens jeweils vier passende Reimwörter zu finden. Gerade im Erfinden immer neuer und virtuoserer Reime konnte daher der Dichter seinen Einfallsreichtum und sein sprachliches Geschick unter Beweis stellen. Doch war die Schwierigkeit offensichtlich so groß, dass man auch gerne auf Reimwörter zurückgriff, die schon von den Vorgängern geprägt worden waren. Das können wir in besonderem Maße in CB 102 feststellen. Gleich das erste Distichon entlehnt der Klage der Hekuba (CB 101) alle vier Reimwörter:

Tuta libido maris *dat tura Libidinis aris,*
ciuibus ignaris, *quod parat arma Paris.* (CB 101, 9-10)

Feruet amore Paris, *nauem parat, immolat aris,*
fratribus ignaris, *scinditur unda maris.* (CB 102, B 1-2)

An einer anderen Stelle zitiert der Verfasser von CB 102 die drastische Metapher des vom Blut der Erschlagenen gesättigten Schwertes aus CB 101:

bellaque sectatur *sanguine mucro satur.* (CB 101, 52)

uiscera scrutatur *sanguine mucro satur.* (CB 102, B 46)

Es ist wohl nicht unangebracht, schon an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass dieselbe Metapher in beinahe identischem Wortlaut später auch in der *Aurora* des Petrus Riga wiederkehren wird[8]:

[8] In seiner *Aurora* (s. u. Anm. 19) weitet Petrus Riga den Gebrauch der Schwertmetapher sogar noch aus, wofür ich nur zwei Beispiele anführen

Fit satur hostilis hostili sanguine mucro.
(Petr. Riga *Aurora* I Reg. 545)

In gleicher Weise benutzt der Dichter von CB 102 auch seine zweite Vorlage, das Troiagedicht *Viribus arte minis* des Petrus von Saintes. Diesem entlehnt er gleichfalls passende Reimwörter:

Dumque Sinon orat ueniam, dum uerba colorat,
soluitur, explorat, claustra foresque forat.
Quosque foris norat, recipit, scelerique laborat,
dum res explorat. Menia flamma uorat. (Petr. Sanct. 55-58)

Synon flens orat, Ytacus fallendo laborat,
machina claustra forat, cetera flamma uorat.
(CB 102, B 23-24)

Oder er imitiert treffende Formulierungen seiner Vorlage:

quam flamme tradit edaci. (Petr. Sanct. 47)

(Troia) flamme subiecta uoraci. (CB 102, B 27)

Diese besondere Art der literarischen Imitation, die in einem hohen Maß mit Formzitaten, d. h. mit formalen und lautlichen Entlehnungen, arbeitet, kann wohl kaum zutreffender beschrieben werden als mit der von Gérard Genette so glücklich geprägten Metapher des Palimpsests[9]. Denn es ist in der Tat so, dass

möchte: (1) Während der Hochzeitsfeier zwischen König Ahasver (Xerxes) und der schönen Jüdin Esther herrscht für einen Monat Friede im Perserreich, doch das Schwert dürstet weiterhin nach Blut (*Aurora* Hester 122 ... *et sitiens et egens sanguine mucro stetit*). (2) Im Anschluss an das 1. Makkabäerbuch schildert der Dichter, wie im Jahr 170/169 v. Chr. der ägyptische König Ptolemaios VI. Philometor vor dem heranrückenden Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes, von Angst überwältigt, kampflos die Flucht ergreift und dabei das noch nüchterne Schwert begräbt (*Aurora* Macc. 21-22):

cuius ad ingressum rex Egypti tremit, ensem
ieiunum sepelit, cedit, initque fugam.

[9] Vgl. Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Paris 1982).

hinter den Versen von CB 102 noch überall deutlich Wörter, Zitate und Gedankenzusammenhänge der früheren Texte sichtbar bleiben, die völlig auszuradieren nicht gelungen ist – und vermutlich auch gar nicht beabsichtigt war. Diese Anklänge und ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Quellenschichten zu verdeutlichen, ist die Aufgabe der im Anhang 2 gesammelten Parallelen.

Durch den Nachweis dieser besonderen Imitationstechnik wird nun ganz deutlich, was mit der Überschrift in B gemeint ist. Es liegt uns in CB 102 die Lösung einer Aufgabe vor, die dem Verfasser im Schulunterricht vielleicht von anderen, vielleicht von ihm selbst gestellt wurde, und an der er seinen Schülern beispielhaft zeigte, wie man einen vorgegebenen Stoff unter ausgiebiger Verwendung der Reime und des Wortmaterials der Vorlagen bearbeiten könne. Mit *Super omnes uersus, qui facti sunt huiusmodi* sind also zugleich die beiden Vorlagen, CB 101 und *Viribus arte minis* des Petrus von Saintes, als auch das Versmaß, die *uersus unisoni,* und die Reimwörter der Vorlagen gemeint. Für die Entstehungsgeschichte wichtig, wenn nicht gar entscheidend ist, dass diese Überschrift CB 102 ausdrücklich als das späteste der drei genannten Troiagedichte bezeichnet und damit also die zuerst von Boutemy allein mithilfe stilistischer Indizien erschlossene Chronologie glänzend bestätigt. Gleichwohl, ob die Überschrift vom Verfasser selbst stammt oder von einem Schüler oder Leser, der das Imitationsverfahren erkannte[10], so zeigt sich auch hier erneut die direkte Herkunft der mittellateinischen Dichtung aus dem Schulunterricht[11]. Berücksichtigt man einmal diese didaktische Zielsetzung, dann

[10] In der kleinen Gedichtsammlung in B fol. 185v-190v finden sich noch weitere Beispiele solcher didaktischen Überschriften, z. B. fol. 186ra *Quedam problemata secundum litteras alphabeti;* fol. 186rb *Omnes littere alphabeti;* fol. 187ra *In primo uersu incipiunt omnes partes in .a. et sic de ceteris;* fol. 187rb *Versus florigeri;* fol. 188vb *Summa Virgilii in his uersibus continetur.*

[11] Vgl. Kuno FRANCKE, *Zur Geschichte der lateinischen Schulpoesie des XII. und XIII. Jahrhunderts* (München 1879; Reprint Hildesheim 1968); Peter STOTZ, *Dichten als Schulfach – Aspekte mittelalterlicher Schuldichtung,* in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 16 (1981) 1-16.

präsentiert sich CB 102 als Musterbeispiel durchaus gelungener *imitatio* und *abbreuiatio* zweier gegebener Vorbilder innerhalb der engen Grenzen der *uersus unisoni.*

2. Die Zuschreibung von CB 102 an Petrus Riga

Entgegen allen neueren Ausgaben und Untersuchungen der *Carmina Burana* ist der Verfasser von CB 102 durchaus nicht anonym, es handelt sich vielmehr mit großer Sicherheit um den berühmten Reimser Kanoniker Petrus Riga (ca. 1130-1209), der aufgrund seiner großen Bibeldichtung *Aurora* zu den meistgelesenen lateinischen Dichtern des Mittelalters zählte. Diese Verfasserzuschreibung hatte schon 1892 der Historiker Wilhelm Wattenbach (1819-1897) gegen eine andersgerichtete Überlegung Barthélemy Hauréaus (1812-1896) vertreten[12]:

> Hauréau ... führt noch zwei Handschriften an und vermuthet, dass diese Behandlung des beliebten Thema [CB 102] von dem Primas von Orléans herstammen könne, welchem die Wiener Hs. das sonst für Hildebert in Anspruch genommene 'Pergama flere volo' [CB 101] beilegt. Ich möchte eher an Petrus Riga denken wegen der Aehnlichkeit mit dem unten ... erwähnten Gedicht [*Illum qui roseis*].

Wattenbach wies zum einen auf die allgemeine stilistische Ähnlichkeit zwischen CB 102 und dem Preisgedicht *Illum qui roseis* auf den Reimser Erzbischof Samson Mauvoisin (pont. 1140-1161) hin, einem Stück aus dem *Floridus Aspectus* (A 21) des Petrus Riga[13], zum anderen konnte er sogar ein Distichon nachweisen, das in beiden Texten beinahe wörtlich übereinstimmt:

[12] WATTENBACH, *Beschreibung einer Handschrift* (Anm. 4) 380.

[13] Eine Neuausgabe des *Floridus Aspectus* nach der Handschrift A (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 1136) bereite ich vor. Die Gedichte werden nach der Reihenfolge in A von 1 bis 101 durchgezählt.

Vrbs prius exosa fit in eius laude iocosa,
inclita, famosa : tunc rubus, ecce rosa.
(*Flor. Asp.* A 21, 23-24)[14]

Argis exosa iacet Ilios, ante iocosa,
inclita, formosa : nunc rubus, ante rosa.
(CB 102, B 31-32)

Doch sind diese wichtigen Beobachtungen später wieder verlorengegangen. So verweist Otto Schumann (1888-1950), der verdiente Herausgeber der *Carmina Burana,* zwar auf Wattenbachs Aufsatz und im kritischen Apparat auch auf das gemeinsame Distichon, doch nennt er weder den Namen des Verfassers von *Illum qui roseis,* Petrus Riga, noch erwägt er Wattenbachs Verfasserzuschreibung.

Den Überlegungen Wattenbachs können nun aber weitere Argumente hinzugefügt werden, die die Zuschreibung an Petrus Riga in hohem Maße wahrscheinlich werden lassen, indem innere und äußere Argumente kombiniert werden[15]. Zunächst einmal gibt es neben dem oben zitierten Distichon noch eine weitere umfangreiche Parallele zu einem anderen frühen Gedicht des Petrus Riga, der *Vita s. Eustachii* (*Flor. Asp.* A 74). Auch hier stimmen Reim, Reimwörter und Gedankengang weitgehend überein.

Hunc mora nulla ligat, non sol, non pena fatigat
hoc inuestigat, ubi gressum bestia figat.
(*Flor. Asp.* A 74, 35-36)

Pacem uestigat, sed eum lis dira fatigat,
et furor instigat, et noua pugna ligat. (CB 102, B 43-44)

[14] *Flor. Asp.* A 21: A (fol. 15r-15v); B (fol 188vb-189ra); R (fol. 185ra). – Lesarten: 23 *eius* A] *huius* B R 24 *famosa* A] *formosa* B R.

[15] Allgemein zur Problematik von Verfasserattribuierungen vgl. Carsten WOLLIN (Hrsg.), *Petri Blesensis Carmina* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis 128; Turnhout 1998) 69-73; François DOLBEAU, *Critique d'attribution, critique d'authenticité. Réflexions préliminaires,* in: *Filologia mediolatina* 6-7 (1999-2000) 33-61.

Gerade die mehrfache Verwendung des gleichen oder ähnlichen Verses oder Distichons (*uersus iterati*) entspricht der uns bekannten Arbeitsweise des Petrus Riga, wie sie Boutemy an zahlreichen Beispielen belegt hat[16]. Zieht man auch die frühe Überlieferung in B (ca. 1180-1200) in Betracht, so deuten die *uersus iterati* in CB 102 und den Gedichten des *Floridus Aspectus* nicht so sehr auf Imitation durch andere, als vielmehr auf Selbstzitate des Verfassers hin.

Aber es werden nicht nur einzelne Distichen wiederholt, sondern CB 102 entspricht auch in kürzeren Formulierungen und sogar in den Einzelheiten des Sprachgebrauchs dem Stil des Petrus Riga. Dazu gehören zum einen feste Wendungen wie V. 5 *Equora raptor arat,* V. 6 *se res declarat,* V. 24 *cetera flamma uorat,* zum anderen aber auch der metaphorische Gebrauch von *lyra* im Sinne von "Freude" in V. 40 *stat prope mors dira, stat procul inde lira.* (Ausführlich habe ich diese sprachlichen Parallelen im Anhang 2 zusammengestellt.)

Erwähnenswert ist auch eine lexikalische Übereinstimmung, die kaum auf Zufall beruhen wird. Sowohl in CB 102 als auch im *Floridus Aspectus* wird das Verb *dictare* mit einem persönlichen Akkusativobjekt in der singulären Bedeutung *aliquem uerbis alloqui / incitare / adiuuare* gebraucht, die sich m. W. in den einschlägigen Lexika nicht nachweisen lässt[17]. So heißt es in CB 102 von den Griechen vor Troia:

[16] Vgl. André BOUTEMY, *Recherches sur le Floridus Aspectus de Pierre la Rigge [I]. Prolégomènes à une édition de cette anthologie,* in: *Le Moyen Age* 54 (1948) 89-112 passim.

[17] Ergebnislos war die Suche in den Lexika von Blaise, Diefenbach, Du Cange, Habel/Gröbel, Niermeyer und Sleumer. Allein im *Dictionary of Medieval Latin from British Sources,* hrsg. R. E. LATHAM / David Robert HOWLETT (Oxford 1975-1997) Bd. 1, 653, s. v. dictare 3a, fand ich einen vergleichbaren Beleg für *dictare* mit persönlichem Akkusativobjekt in der Bedeutung "herrschen, regieren". Dort heißt es in einer englischen Chronik über König Heinrich I. von England (1100-1135) *rex subegit sibi totam Normanniam et secundum suam uoluntatem dictauit.* Unsicher bleibt jedoch, ob *Normanniam* hier tatsächlich als Objekt zu dem zweiten Prädikat *dictauit* ergänzt werden darf, oder ob man nicht vielmehr intransitiv übersetzen muss: "er herrschte dort nach seinem Willen".

Ars nisi dictaret Danaos, numenque iuuaret,
murus adhuc staret, qui modo rege caret.
(CB 102, B 19-20)

In der *Vita s. Eustachii* (*Flor. Asp.* A 74) des Petrus Riga erblickt der römische Feldherr Eustachius auf einer Lichtung den göttlichen Hirsch und verfolgt ihn zu Pferd durch das Unterholz:

Hunc oculo tangit Placidas, sequitur, premit, angit,
dictat equum, frangit obstacula, retia pangit.
(*Flor. Asp.* A 74, 31-32)

Beide Stellen werden verständlich, wenn man annimmt, *dictare aliquem* besitze hier die Bedeutung "jemanden mit Worten ansprechen, um ihm einen Rat, eine Anweisung oder einen Befehl zu erteilen": denn die personifizierte *ars* rät den Griechen zum Bau des Troianischen Pferdes, Eustachius treibt sein Pferd mit Worten an, durch das Unterholz zu gehen. Erklären lässt sich diese merkwürdige Konstruktion als Verkürzung des gewöhnlichen *alicui aliquid (aliqua uerba) dictare*. Man könnte nämlich in Prosa auch schreiben *Danais dolum dictare* oder *equo uerba hortantia dictare*. Nach dem Fortfall des schon in der Bedeutung von *dictare* enthaltenen Akkusativobjekts *aliqua uerba* tritt dann das ursprüngliche Dativobjekt *alicui* an dessen Stelle und ändert dabei seinen Kasus. Damit ergibt sich nicht nur ein neuer Hinweis auf die Verfasserschaft des Petrus Riga, es erübrigen sich zudem verschiedene Konjekturen mittelalterlicher Kopisten und moderner Herausgeber, welche in CB 102 *ditaret, dicaret* oder *serenat* schrieben, oder wie Charles Fierville im Eustachiusleben *ductat* konjizierten[18] Absatz.

Auch die Form gereimter Distichen oder Hexameter ist bei Petrus Riga nicht singulär. Wir finden sie in unterschiedlicher Ausprägung in dem vor 1161 entstandenen Preisgedicht *Illum qui roseis* (*Flor. Asp.* A 21), den Proverbien (*Flor. Asp.* A 56-70) und der *Vita s. Eustachii* (*Flor. Asp.* A 74), aber auch noch in den letzten, von Petrus erst in einer dritten Redaktion hinzugefügten Büchern der *Aurora* (*Liber Iob, Cantica Canticorum, Actus Apostolorum*)[19].

[18] Vgl. SCHUMANN, *Carmina Burana* (Anm. 3) 164; FIERVILLE, *Notice et extraits* (s. u. Anm. 26) 65.

[19] Vgl. Paul E. BEICHNER (Hrsg.), *Aurora, Petri Rigae Biblia Versificata* I-II (Publications in Mediaeval Studies 19; Notre Dame Ind. 1965).

Zu diesen inneren Argumenten tritt als äußeres der Überlieferungskontext innerhalb der Handschrift B hinzu. Auf eine geschlossene Sammlung von Briefen des Hugo Metellus (B fol. 139ra-185rb; fehlt in R) folgt eine Reihe kleinerer Gedichte ohne Verfassernamen (B fol. 185va-190v; R fol. 182va-186ra). Diese wurden von Charles-Louis Hugo (1667-1739), dem Herausgeber des Hugo Metellus, diesem ohne nähere Begründung zugewiesen und in Auszügen unter seinem Namen veröffentlicht[20].

Völlig einheitlich scheint diese Reihe jedoch nicht zu sein, denn am Anfang stehen zwei Stücke, die sonst in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen überliefert sind und die auf den ersten Blick keine Verbindung zu den folgenden Gedichten oder zur Person des Petrus Riga erkennen lassen. Dies sind auf B fol. 185va-186ra zunächst die anonyme *Fabula de lupo et opilione* (WIC 17029; *Sepe lupus quidam*)[21], dann auf fol. 186ra-186va eine gleichfalls anonyme Sammlung von Logogriphen und Rätseln *Quedam problemata secundum litteras alphabeti* (WIC 3309; *Corda puellarum*)[22].

Es folgt auf B fol. 186va-190v eine kleine Sammlung anonymer Stücke, die bis vor kurzem nur unzureichend beschrieben oder ediert wurde. Sie enthält unter anderem in ungeordneter Folge biblische Epigramme des Petrus Riga, von denen später viele in überarbeiteter Form in der Sammlung des *Floridus Aspectus* A und der *Aurora* wiederkehren. Nur an einer Stelle (B fol. 186vb) lässt sich mit Sicherheit ein fremdes Stück nachwei-

[20] Charles-Louis HUGO (Hrsg.), *Sacrae Antiquitatis Monumenta Historica, Dogmatica, Diplomatica* I-II (Etival / St. Die 1723/1731) Bd. 2, 312-412 (Briefe), 413-420 (Gedichte); vgl. jetzt auch Constant J. MEWS, *Hugh Metel, Heloise, and Peter Abelard: The Letters of an Augustinian Canon and the Challenge of Innovation in Twelfth-Century Lorraine*, in: *Viator* 32 (2001) 59-91.

[21] Kritisch ediert von Ernst VOIGT, *Kleinere lateinische Denkmäler der Thiersage* (Strassburg 1878) 58-62; ältere Ausgabe in PL 171, 1728 C-1730 C unter dem Namen Marbods.

[22] PL 203, 1395-1398 Nr. XXIX dort fälschlich Philipp von Harvengt zugeschrieben; eine kritische Neuausgabe dieser interessanten Sammlung bereite ich vor.

sen, ein Zweizeiler aus den biblischen Epigrammen des Hildebert von Lavardin (*epigr.* 66, 1-2). Ansonsten finden sich Epigramme und Gedichte ganz unterschiedlichen Inhalts, unter anderem CB 102 und das genannte Preisgedicht auf den Reimser Erzbischof Samson (*Flor. Asp.* A 21). Trotz aller thematischen und inhaltlichen Unterschiede legt gerade die auffällige stilistische Geschlossenheit dieser Gedichtsammlung die Vermutung nahe, dass viele, wenn nicht sogar alle anonymen Stücke dem Petrus Riga angehören. Erkannt hatte das schon André Wilmart (1876-1941), als er schrieb[23]: "En outre, toute la portion finale du manuscrit est composée de petits ouvrages de Pierre Riga." Dem Problem der möglichen Zuschreibung an Petrus Riga ist unlängst Christopher McDonough nachgegangen, der in einem grundlegenden Aufsatz sowohl eine stilkritische Untersuchung als auch eine Neuausgabe der Gedichtsammlung (unter Ausschluss von CB 102) bieten wird[24]. Da McDonoughs Ausführungen meine eigene Darstellung in unverhoffter Weise ergänzen und bestätigen, darf ich mich im Folgenden kurz fassen und den Leser auf seinen Aufsatz verweisen.

Wichtig für die Bestimmung des Verfassers ist, dass in B die beiden Troiagedichte, die *Versus de excidio Troie* (CB 102) und die noch zu behandelnde *Summa Virgilii,* am Anfang einer längeren geschlossenen Folge von authentischen Gedichten (*Flor. Asp.* A 21, E 29, A 33 etc.) des Petrus Riga stehen. Aber auch die drei vorausgehenden Epigramme, die auf das authentische

[23] André WILMART, *Le florilège de Saint-Gatien,* in: *Revue Bénédictine* 48 (1936) 3-40, 147-181, 235-258, hier 169; vgl. auch Arwed ARNULF, *Versus ad picturas. Studien zur Titulusdichtung als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Hochmittelalter* (Kunstwissenschaftliche Studien 72; München/Berlin 1997) 299-302 und MEWS, *Hugh Metel, Heloise, and Peter Abelard* (Anm. 20), denen jedoch die Verbindung der Gedichte zu Petrus Riga entgangen ist.

[24] Christopher James MCDONOUGH, *Hugo Metellus and the Floridus aspectus of Petrus Riga (Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Phillipps 1694),* im Druck. Es ist mir eine besondere Freude, dem Verfasser an dieser Stelle für die Auskünfte über seinen Aufsatz zu danken.

Stück *De transitu maris rubri* (*Flor. Asp.* A 45) folgen, zeigen deutlich seinen charakteristischen Stil und Metaphorik. CB 102 befindet sich in B also nicht nur in der Nachbarschaft, sondern vermutlich innerhalb einer geschlossenen Reihe authentischer Gedichte des Petrus Riga. Eine Übersicht soll das verdeutlichen:

B fol. 188rb	Nr. 35 *"De transitu maris rubri."* Inc. *Iudeos rex Egipti, nos rex tenebrarum* (WIC 9889; Petr. Riga *Flor. Asp.* A 45)
	Nr. 36 *"De femina, et nummo, et honore."* Inc. *Fax odii, stimulus sceleris, subuersio morum* (WIC 6293)
fol. 188rb-188va	Nr. 37 *"De cursu Petri apostoli et Iohannis euangeliste."* Inc. *Ad Domini tumulum Petrum currendo Iohannes* (WIC 335)
	Nr. 38 *"De aduentu cuiusdam noui magistri.* Inc. *Lucifer exoritur, emittunt sidera lumen* (WIC 10424)
fol. 188va-b	Nr. 39 *"Versus de excidio Troie. Super omnes uersus, qui facti sunt huiusmodi."* Inc. *Feruet amore Paris, nauem parat, immolat aris* (WIC 6462; CB 102)
	Nr. 40 *"Summa Virgilii in his uersibus continetur."* Inc. *Feruet amore Paris, Helenam rapit, utitur armis* (WIC 6461)
fol. 188vb-189ra	Nr. 41 *"Versus de laude Sansonis archiepiscopi.* Inc. *Illum qui roseis scintillat ubique tropheis* (WIC 8739; Petr. Riga *Flor. Asp.* A 21)
	Nr. 42 *"De decem preceptis legis."* Inc. *Sperne deos, non periures, requies celebretur* (WIC 18486; Petr. Riga *Flor. Asp.* E 29; vgl. *Aurora* Ex. 377-380)
	Nr. 43 *"De septem diebus."* Inc. *Prima dies celum format, creat altera terram*

(WIC 14555; Petr. Riga *Flor. Asp.* A 33; vgl *Aurora* Gen. 1-6)

Wir dürfen festhalten: Die Kombination innerer und äußerer Gründe führt zu dem begründeten Schluss, dass CB 102 aus der Feder des Petrus Riga stammt.

3. Weitere Troiagedichte des Petrus Riga

Unter der Voraussetzung, dass die kleine Gedichtsammlung in B wenigstens zu einem großen Teil Petrus Riga zugeschrieben werden kann, lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit noch ein weiteres Troiagedicht unseres Autors identifizieren, eine als *Summa Virgilii* (B 40) überschriebene Kurzfassung der *Ilias* und *Aeneis* in vier Zeilen. Sie steht zwischen CB 102 und dem authentischen *Illum qui roseis.* Neben dem Überlieferungskontext spricht auch die wörtliche Verwendung des ersten Halbverses von CB 102 (*Feruet amore Paris*) für eine Zuweisung an Petrus Riga[25].

Summa Virgilii in his uersibus continetur.

Feruet amore Paris, Helenam rapit, utitur armis
Gretia, pugnatur, diruta Troia iacet.
Exulat Eneas, fugit, equora circuit, intrat
Italiam, Turnus uincitur, Alba manet.

codd.: B (fol. 188vb); R (fol. 185ra); Kr (p. 433). - titulus: *Summa Virgilii in his uersibus continetur* B R] *Fabule in summa siue summarie* Kr. - 1 *utitur armis* B R] *induit arma* Kr 2 *diruta Troia iacet* B R] *pirgonia [= Pergama] victa cadunt* Kr

[25] WIC 6461; ediert von Alexander RIESE, *Anthologia Latina* I, 2 (Leipzig 1870) XLIII (über ältere Ausgaben der *Anthologia Latina* letztlich auf B zurückgehend; WATTENBACH, *Beschreibung einer Handschrift* (Anm. 4) 382; SCHUMANN, *Carmina Burana* (Anm. 3) I, 2, 163; dort sind auch die Lesarten der dritten Handschrift Kr = Krakau 2233 (s. 15) p. 433 notiert [richtiger fol. 219v, vgl. *Mittellateinisches Jahrbuch* 7 (1972) 299].

Schließlich ist in den *Carmina Burana* noch ein zweites Troiagedicht des Petrus Riga erhalten, dessen Authentizität gänzlich außer Frage steht: der Zweizeiler CB 99a, den der Schreiber h2 auf fol. 74r des berühmten clm 4660 nachträglich am Rand von CB 99 eingetragen hat. Bei CB 99a handelt es sich ursprünglich um ein Versbeispiel aus den *Colores rhetorici* des Petrus Riga, einem rhetorischen Traktat, welchen dieser als zweites Buch seines *Floridus Aspectus* bestimmt hatte[26]. Diese Übereinstimmung ist sowohl Otto Schumann als auch Bernhard Bischoff entgangen, nicht nur weil die *Colores rhetorici* an entlegener Stelle publiziert sind, sondern besonders weil der in CB 99a überlieferte Versbeginn *Armat amor* sowohl im Vergleich zu dem von Charles Fierville gedruckten *Querit amor* als auch dem originalen *Vrit amor* so weit verändert ist, dass der Zusammenhang mithilfe der Incipitarien nicht mehr erkannt werden konnte[27].

In seinen *Colores rhetorici* § 80 zitiert Petrus zunächst wörtlich die vom *Auctor ad Herennium* gebotene Definition der *breuitas* (4, 68 *Breuitas est res ipsis tantummodo uerbis necessariis expedita, hoc modo* ...), illustriert sie dann aber anhand eines eigenen Versbeispiels, in welchem er die Geschichte des Troianischen Krieges in nur zwei Versen zusammenfasst[28]:

[26] Hrsg. von Charles FIERVILLE, *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque de Saint-Omer, nos. 115 et 710,* in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 31, 1 (1884) 49-156, hier 99-112. Zu den *Colores rhetorici* vgl. auch Paul E. BEICHNER, *The Floridus Aspectus of Peter Riga and some Relationships to the Aurora,* in: *Classica et Mediaevalia* 30 (1969) 451-481, hier 474-481.

[27] In WIC und WPS nicht verzeichnet. Die Einträge WIC 19746 / WPS 32266 beziehen sich auf eine andere anonyme Kurzfassung des Troianischen Kriegs, die mit demselben Halbvers *Vrit amor Paridem* beginnt (vgl. Carsten WOLLIN, *Das Epitaphium Bernardi Siluestris in der Handschrift Angers B. M. 303,* in: *Sacris Erudiri* 42 [2003] 369-402, hier 386 Nr. 14 und Kommentar 394):

Vrit amor Paridem, nuptam rapit, armat Atridem
ultio, pugnatur, fit machina, Troia crematur.

[28] WIC fehlt, vgl. Anm. 25. Cb = clm 4660 (fol. 74r); E = London, BL, Ms. Egerton 2951 (fol. 47v); O = St. Omer, Bibl. mun., Ms. 115; FIERVILLE, *Notice et extraits* (Anm. 26) 111; SCHUMANN, *Carmina Burana* (Anm. 3) 134 Nr. 99a.

Breuitas est res ipsis tantummodo uerbis necessariis expedita, hoc modo :

Vrit amor Paridem, uult Tindaridem, rapit illam,
res patet, hostis adest, pugnatur, Pergama cedunt.

codd.: Cb (fol. 74r); E (fol. 47v); O (fol. 55vb). - *Breuitas* Fierville] *priuitas* O E 1 *Vrit* E] <>*rit* O^1, *Erit* O^2 rubricator, *queErit* corr. O^3, *Querit* Fierville, *Armat* Cb 2 *Pergama* O] *percontima* E, *menia* Cb *cedunt* Cb] *cedĩ* E O, *cedit* Fierville - Vrit amor: Verg. ecl. 2,68.

4. Der epigrammatische Stil

Die drei Troiagedichte des Petrus Riga sind Musterbeispiele der *abbreuiatio* und *percursio,* wie sie im Schulunterricht geübt und in den Poetiken theoretisch dargestellt wurden. In CB 102 werden *Ilias* und *Aeneis* in einer Kurzfassung von nur 52 Versen (Fassung B) wiedergegeben, in der *Summa Virgilii* epigrammatisch sogar auf jeweils zwei Verse verkürzt, ähnlich im Zweizweiler CB 99a. Wir sehen, dass Petrus Riga hier zwischen 1150 und 1160 schon alle Techniken der *abbreuiatio* verwendet, die später Galfrid von Vinsauf in seinen Poetiken kodifizieren wird[29]. Die Erzählung beschränkt sich auf ein Handlungsgerüst (*purum corpus materie,* Galfrid, *Documentum* II, 2, 31), auf dessen Ausgestaltung durch Reden, Beschreibungen oder Erweiterungen jeglicher Art bewusst verzichtet wird. Die sprachliche Formulierung selbst wird durch Prägnanz oder, in

[29] Galfrid von Vinsauf, *Summa de coloribus rethoricis* § 52; *Documentum* II, 2, 30-44; *Poetria noua* 695-741 (Faral V. 690-736). - Vgl. Edmond FARAL, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle* (Paris 1924; Reprint Genève / Paris 1982) 85; Ernst Robert CURTIUS, *Der Archipoeta und der Stil mittellateinischer Dichtung,* in: *Romanische Forschungen* 54 (1940) 105-164, hier 130-131; ID., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Tübingen/Basel ^{11}1993) 479-485; Heinrich LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (Stuttgart ^{3}1990) § 297-314; Ernest A. GALLO, *The Poetria Nova and its Sources in Early Rhetorical Doctrine* (The Hague / Paris 1971) 188-195; Alexandru N. CIZEK, *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter* (Tübingen 1994) 148-

den Worten Galfrids, die *emphatica locutio* bestimmt. So beinhaltet der Beginn von CB 102 und der *Summa Virgilii* in nur drei Wörtern (*Feruet amore Paris*) die Geschichte vom Urteil des Paris und dem Versprechen der Venus. Die Kriegsereignisse von zehn Jahren bis hin zur List des Odysseus und der Zerstörung Troias werden sogar in nur fünf Wörtern zusammengefasst: *hostis adest, pugnatur, Pergama cedunt* (CB 99a, 2). Syntaktisch geschieht die *abbreuiatio* vornehmlich durch die asyndetische Reihung kürzester Hauptsätze. Die Nebenordnung von Geschehnissen findet sich in der Form des Ablatiuus absolutus, des Participium coniunctum und des Gerundium.

In den hier behandelten Troiagedichten zeigt sich eine Seite der Dichtkunst des Petrus Riga, die gerade für seine frühe Schaffenszeit charakteristisch ist, die Vorliebe für geschliffene und prägnante Kürze, zumeist in Form des Epigramms. In ihrer epigrammatischen Gestaltung sind die Troiagedichte einerseits mit den Kurzerzählungen vom Hermaphroditus (*Flor. Asp.* A 23) und dem Tod des Jägers (*Flor. Asp.* A 24), andererseits mit dem Christuszyklus (*Flor. Asp.* A 3-12) und den biblischen Epigrammen (*Flor. Asp.* A 33-55) vergleichbar. Doch bleiben der Dichter Petrus Riga und sein künstlerisches Werk, einschließlich der *Aurora*, überhaupt erst noch zu entdecken.

Anhang 1. Synoptischer Textabdruck der Fassungen B und K

Wie so häufig vermengt Schumann auch in seiner Ausgabe von CB 102 unterschiedliche Textfassungen, die hätten getrennt bleiben müssen, zu einem eklektischen Text. Daher bleibt eine kritische Ausgabe des Gedichts weiterhin ein Desiderat, das allerdings auch außerhalb der Zielsetzung meiner Untersuchung liegt. Dazu kommt der Fund eines neuen Textzeugen in Córdoba, Archivo de la Catedral, Ms. 150 (s. 13/14) fol. 294rb-294vb, dessen Lesarten noch auszuwerten sind[30].

Immerhin lassen sich in den frühen Handschriften B und K (Krakau, olim Berlin, Ms. Theol. oct. 94) zwei sowohl untereinander als auch von Schumanns Text beträchtlich divergierende Textfassungen erkennen, die hier zum Abdruck kommen sollen. Da beide Codices noch zu Lebzeiten des Petrus Riga geschrieben wurden (K im Kloster Hautmont ca. 1160-1170, B ca. 1180-1200 im Kloster St. Arnulf in Metz) und CB 102 jeweils gemeinschaftlich mit anderen Werken des Petrus überliefern, wird man vermuten dürfen, dass die unterschiedlichen Textfassungen in irgendeiner Weise auf den Autor zurückgehen. Doch lässt sich zur Zeit noch nicht feststellen, in welcher Reihenfolge die Textfassungen entstanden sind. Überhaupt ist unklar, ob die Textänderungen vom Autor selbst schriftlich festgehalten wurden, oder ob sie auf seine improvisierenden Umformulierungen innerhalb des Unterrichts oder gar auf Umarbeitungen begabter Schüler unter Aufsicht des Autors zurückgehen[31]. Besonderes Gewicht für die Textgestaltung und die Verfasserattribution besitzt die Fassung B/R, nach der auch im Folgenden zitiert wird, da sie, wie oben gezeigt, innerhalb einer Autorsammlung des Petrus Riga überliefert ist und damit den Absichten des Verfassers vermutlich besonders nahesteht.

Im Gegensatz zu Schumann zähle ich den Text nach Zeilen und nicht nach Distichen, wobei der vorangestellte Großbuchstabe auf die

[30] Vgl. Lisardo RUBIO FERNÁNDEZ, *Catálogo de los manuscritos clásicos latinos existentes en España* (Madrid 1984) 51-57. Diesen Hinweis und einige Similien (im Folgenden mit S gekennzeichnet) entnehme ich der Bonner Carmina Burana-Kartei Dieter Schallers. Für die freundliche Überlassung dieser Materialien möchte ich an dieser Stelle Frau Brigitte Schaller-Schley (Alfter-Oedekoven) danken.

[31] Zu dieser Problematik vgl. Carsten WOLLIN, *Mutabilität in der lateinischen Dichtung des Hochmittelalters. Die Kleidermetamorphosen des Hugo Primas und des Archipoeta*, in: *Sacris Erudiri* 40 (2001) 329-413, hier 329-336 mit weiterer Literatur.

jeweilige Textfassung verweist. Die Orthographie folgt den Handschriften B und K, jedoch wurden die Allographe u/v, i/j, s/ſ zu u, i, s vereinheitlicht. Die Interpunktion folgt modernen Konventionen. Triviale Eigenfehler von R werden nicht verzeichnet.

Die folgenden Materialien sind nicht als erschöpfender Kommentar gedacht, sondern sollen nur die verschiedenen Quellenschichten des Palimpsests voneinander getrennt erkennbar werden lassen. Die verwendeten Abkürzungen folgen in der Regel den Vorschlägen des TLL und des *Novum Glossarium*; die Sigle LHL verweist auf Otto SCHUMANN, *Lateinisches Hexameter-Lexikon,* Bde. 1-6 (MGH Hilfsmittel 4, 1-6; München 1979-1983) und Dirk KOTTKE / Benedikt Konrad VOLLMANN / Andreas SCHUBERT, *Lateinisches Hexameter-Lexikon. Stellenregister* (MGH Hilfsmittel 4 Ergänzungsband; München 1989)[32]. S = Dieter Schaller, Carmina Burana-Kartei (vgl. Anm. 30).

[32] Zu danken habe ich den Handschriftenabteilungen der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, der Biblioteka Jagiellońska in Krakau und der Bibliothèque municipale in Reims für die bereitwillige Erteilung der Druckerlaubnis. Für Verbesserungsvorschläge bin ich Frau Prof. Dr. Rita Beyers (Antwerpen) und Herrn Carl H. Paußmeyer (Melle) verpflichtet.



Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz
Ms. Phillipps 1694, fol. 188v

uersio B (B fol. 188va-b; R fol. 184vb-185ra)

Versus de excidio Troie. Super omnes uersus, qui facti sunt huiusmodi.

Feruet amore Paris, nauem parat, immolat aris,
fratribus ignaris, scinditur unda maris.
Temptat Tyndaridem, fauet illa, relinquid Atridem,
prompta sequi Paridem, passa perire fidem.
Equora raptor arat, tenet effectu, quod amarat, B 5
se res declarat, Grecia bella parat.
Contra Dardanidem res prouocat ista Tytidem,
incitat Eacidem Pallas ad illud idem.
Argos nudatur, fit classis, pontus aratur,
hostia mactatur, aura quieta datur.
Abiurans reditus, Frigium rapit anchora litus,
obstruit introitus Hector, ad arma citus.
Ylios arma gerit, Helenam sua Grecia querit,
fraus aditus aperit, hostis ab hoste perit.
Sub Danaum pube, telorum territa nube,
infremit urbs Hecube, flant resonantque tube.
Miles ad arma fremit, uite fraus Hectora demit,
urbem pugna premit, Troia sub hoste tremit.
Ars nisi dictaret Danaos, numenque iuuaret,
murus adhuc staret, qui modo rege caret. [B fol. 188vb]

Queritur ars, fit equus, latet intra uiscera Grecus,
fit Priamus cecus, ducitur intro pecus.
Synon flens orat, Ytacus fallendo laborat,
machina claustra forat, cetera flamma uorat.
Ars urbem tradit, urbs in discrimina uadit,
ignis edax radit Pergama, Troia cadit.
Credula fallaci, flamme subiecta uoraci,
passa dolos Ytaci, Troia fit esca faci.

3 Tyndaridem *B*] Tyntaridem *R* 11 Frigium *B*] Phrigium *R* 19 dictaret Danaos *B R*] = Danaos consilio adiuuaret

uersio K (K fol. 25v-126r)

Item de excidio Troie.

Feruet amore Paris, Troianis immolat aris,
fratribus ignaris, scinditur unda maris.
Aufert Tindaridem, remeat, furor urit Atridem,
insequitur Paridem coniugiique fidem.

Contra Priamidem mouet improba Iuno Tytidem, K 5
incitat Eacidem Pallas ad illud idem.
Argos nudatur, classis coit, equor aratur,
itur, pugnatur, uulnus utrimque datur.
Marte tuens aditus, uolat Hector, in ense peritus,
cuspide munitus, semper ad arma citus.

Telorum nube, Danaum circumdata pube,
regna fremunt Hecube, flant resonantque tube.

Ars nisi dictaret Danaos, Itacusque iuuaret,
regia duraret, que modo rege caret.
Quem nullo Cresus compenset munere, lesus
Hector obit, cesus uicta dat arma Resus.
Queritur ars, fit equus, latet intra uiscera Grecus,
fit Priamus cecus, ducitur intro pecus.
Flendo Synon orat, Ytacus fallendo laborat, [K fol. 126r]
urbem flamma uorat, machina claustra forat. K 20
Ars urbem tradit, urbs in discrimina uadit,
ignis edax radit Pergama, Troia cadit.

uersio B

Vrbis opes lacere flammis alimenta dedere,
igni cessere menia, claustra, sere.

Argis exosa iacet Ilios, ante iocosa,
inclita, formosa : nunc rubus, ante rosa.

Igni sublatus fugit, omnia ferre paratus,
firma classe ratus, te, Chiterea, satus.
Tellus fatalis petitur naualibus alis,
obuiat ira salis peste, furore, malis.
Pestem concepit mare, fluctus surgere cepit,
puppibus obrepit spuma, procella strepit.
Huc, quasi delira, pelagi succingitur ira,
stat prope mors dira, stat procul inde lira.
Diis licet iratis dux cedens denique Fatis,
regnis optatis utitur arte ratis.
Pacem uestigat, sed eum lis dira fatigat,
et furor instigat, et noua pugna ligat.
Pugnat, predatur, furit, in Turnum dominatur,
uiscera scrutatur sanguine mucro satur.
Cepta luens sceleris, te uictum, Turne, fateris
Obrutus ense peris, preda cibusque feris.
Enee cedit uictoria, pugna recedit,
pugne succedit gloria, paxque redit.
Sub uinclo fidei post inclita facta trophei
regia nupsit ei uirgo fauore dei. B 52

31 Ilios *B*] Ylios *R* 37 concepit *Schumann (ex aliis codicibus)*] cū cepit *B R* 42 arte *R Schumann*] arce *B* 45 furit . in *interp. B R* turnum] *ex* tranum *corr. B* 49 recedit] *ex* succedit *corr. B*

uersio K

Hosti cessere, flammis alimenta dedere,
ignibus arsere menia, claustra, sere.
Rebus inest finis : flamme succensa caminis,
urbs iam proclinis incipit esse cinis.
Olim digna polo, non digna modo nisi solo
uomere, Troia solo labitur arte, dolo.
Argis exosa iacet Ilyos, ante iocosa,
inclita, famosa : nunc rubus, ante rosa.
Vires Hectoree nichil hic, nichil ars Cytheree,
dii nichil, Ydee nil ualuere dee.
Igni sublatus it, aquas transire paratus,
firma puppe ratus, te, Chyterea, satus.
Tellus fatalis petitur naualibus alis, K 35
estuat ira salis peste, furore, malis.
Nautat Troianus, insurgit turbo prophanus,
flat Notus insanus, utitur arte manus.
Dido relicta perit, fugit ille, petit Stiga, querit
Italiam, repperit, bella secunda gerit.
Adiutus flatis, multis ex classe uoratis,
regnis optatis utitur arte ratis.
Arua Friges rapiunt, pro coniuge prelia fiunt,
turme confugiunt, seque subesse sinunt.

Enee cedit uictoria, pugna recedit,
pugne succedit gloria, paxque redit.
Sub uinclo fidei post inclita facta trophei
regia nupsit ei uirgo fauore dei. K 48

24 sere *Wollin (ex B R)*] fere *K* 29 Ilyos *Wollin (ex B R)*] hyos *K* 37 turbo *Schumann (ex aliis codicibus)*] turba *K*

Anhang 2. Materialien zu einem Kommentar

1. Parallelen zu CB 101

B 1-2 CB 101, 9-10 (Schumann, Distichon 5)
Tuta libido maris dat tura Libidinis aris,
ciuibus ignaris, quod parat arma Paris.

3-4 CB 101, 33-34 (Schumann 17)
Passa modo Paridem, Paridem modo, Thesea pridem,
es factura fidem, ne redeas in idem ?

35-36 CB 101, 89-90 (Schumann 45)
Causa rei talis meretrix fuit exitialis,
femina fatalis, femina feta malis.

46 CB 101, 52 (Schumann 26, 2)
bellaque sectatur sanguine mucro satur !

49-50 CB 101, 7-8 (Schumann 4)
Vadit et accedit, clam tollit clamque recedit ;
nauta solo cedit, fit fuga, predo redit.

K 27-28 CB 101, 1-2 (Schumann 1)
Pergama flere uolo, fato Danais data solo,
solo capta dolo, capta redacta solo.

2. Parallelen zu Petrus Sanctonensis, Viribus arte minis

B 8 *Viribus arte minis* 38
Eoles in Paridem commouet illud idem.

20 *Viribus arte minis* 49-50
Que cecidit, staret, nisi Thracem mors superaret,
queque iacens paret, regia iussa daret.

21-22 *Viribus arte minis* 53-54
Nec regale decus ui posset frangere Grecus,
sed dolus atque secus menia ductus equus.

23-24 *Viribus arte minis* 55-58
Dumque Sinon orat ueniam, dum uerba colorat,
soluitur, explorat claustra, foresque forat.
Quosque foris norat, recipit, scelerique laborat,
dum res explorat. Menia flamma uorat.

27-28 *Viribus arte minis* 47-48
Vrbs ruit Assarici, quam flamme tradit edaci.
Vita, res, o Thraci, dempta dolis Ithaci.

29-30 *Viribus arte minis* 15-16
Priamidis lacere regumque domus cecidere.
Turres innumere nunc ubi ? Sub cinere.
Viribus arte minis Zusatzverse 82a-b (s. u. Anhang 3)
Tot lapides miri, quos ardua res reperiri,
Indi uel Syri, dant alimenta piri. [pir = πῦρ]

35-36 *Viribus arte minis* 29-30
O res fatalis, fuit omnibus exitialis,
talibus, heu, talis femina causa malis !

47-48 *Viribus arte minis* 113-114
Turnus ut elatus tibi fata tuisque minatus,
occubuit stratus, dum fodis ense latus.

51-52 *Viribus arte minis* 115-116
Pro qua certatur, tibi regia uirgo dicatur,
paxque reformatur, dum tibi nupta datur.

K 31-32 *Viribus arte minis* 51-52
Quin res Idee pereant, nequit ars Cytheree,
nec domus Enee tuta fauore dee.

3. Parallelen zum Floridus Aspectus und zur Aurora des Petrus Riga

B 2 scinditur unda maris:
Flor. Asp. A 74, 140 unda marina secatur.

4 passa perire fidem:
Flor. Asp. A 79, 7-8
... Leoni / nullum passa fuit mors superesse diem

5 Equora raptor arat:
Flor. Asp. A 74, 327 ... spumans arat equora remus.
Flor. Asp. O/E Color. rhet. § 45, 1 Equora puppis arat

5 tenet effectu, quod amarat:
Flor. Asp. A 17, 17 ... illic habet omne, quod optat.
Flor. Asp. A 27, 161 Vt sua senserunt effectu uota beari ..
Flor. Asp. A 27, 163 Effectus nostro si non arridet amori

6 se res declarat:
Flor. Asp. A 28, 101 Vt res declarat ...
Flor. Asp. A 74, 41 Se declarat ei Diuini forma trophei.
Flor. Asp. A 74, 357 Te michi declarat frons olim saucia ferri

7 res prouocat ista Tytidem:
Flor. Asp. A 13, 45-46 ... iram / prouocat ...

8 ad illud idem:
Flor. Asp. A 2, 40 ... uenit ad illud opus.
Flor. Asp. A 19, 146 ... fluxit ad illud opus.
Flor. Asp. A 74, 335 (uersio O) Accidit illud idem michi

11 Frigium rapit anchora litus:
Flor. Asp. A 74, 142 ... littus tenet anchora dente.

14 hostis ab hoste perit:
Flor. Asp. O/E Color. rhet. § 6, 2
... O flos procerum, ruis, Hector, ab hoste !

15 telorum territa nube:
Flor. Asp. A 29, 57 Inde uel inde pluit telorum grando

17 uite fraus Hectora demit:
Flor. Asp. A 74, 288 quos uite raptos mens augurat esse paterna.

18 sub hoste tremit:
Flor. Asp. A 28, 10 Pallet Alexandro lesa sub hoste fides

19 Ars nisi dictaret Danaos:
Flor. Asp. A 74, 31-32
Hunc oculo tangit Placidas, sequitur, premit, angit,
dictat equum, frangit obstacula, retia pangit.

24 machina claustra forat:
Flor. Asp. A 74, 118 raptor claustra forat ...

24 cetera flamma uorat:
Flor. Asp. A 48, 17 ... uorat ignis singula ...
Flor. Asp. A 48, 19-20
... noxia mentis / cum culpis operum noxia flamma uorat.

28 fit esca faci:
Flor. Asp. A 74, 237-238
Infantes, quorum caro faucibus esca ferinis / extitit, ...
Flor. Asp. A 74, 331 ... puer est datus esca leoni.
Flor. Asp. A 75, 258 (caro) ... mediis ignibus esca datur

29 flammis alimenta dedere:
Flor. Asp. A 27, 149-150
... igni / exangues stipule dant alimenta nouo.
Flor. Asp. A 74, 150 ... dant alimenta furori.
Aurora Hester 260 in ligno coruis dent alimenta cibi

31-32 *Flor. Asp.* A 21, 23-24
Vrbs prius exosa fit in eius laude iocosa,
inclita, famosa : tunc rubus, ecce rosa.

40 stat procul inde lira:
Flor. Asp. A 28, 47
Non cantus, sed erant planctus ; lira nulla, sed ira.

42 utitur arte ratis:
Flor. Asp. A 74, 394 (uersio O) utitur aure uiri ...

43-44 *Flor. Asp.* A 74, 35-36
Hunc mora nulla ligat, non sol, non pena fatigat ;
hoc inuestigat, ubi gressum bestia figat.

46 uiscera scrutatur:
Flor. Asp. A 72, 223 Si telo socii rimemur uiscera ...

46 sanguine mucro satur:
Aurora I Reg. 545-546
fit satur hostilis hostili sanguine mucro ;
armorum pascit sanguinis unda sitim.
Aurora Hester 121-122
In regno bona pax per mensem floruit istum :
et sitiens et egens sanguine mucro stetit.

48 preda cibusque feris:
Flor. Asp. A 74, 237-238
Infantes, quorum caro faucibus esca ferinis / extitit, ...
Aurora Leu. 644 sunt et aues minime preda cibusque suus.

K 38 flat Notus insanus:
Flor. Asp. A 74, 140 flat Nothus ...

4. Ausgewählte Parallelen zur römischen und mittellateinischen Dichtung

B immolat aris:
LHL 3, 34 (immolet aris), einziger Beleg neben CB 102 is
Flodoard. *Triumph. Ital.* 2, 10, 2 (PL 135, 621 D)
Huncque ad sacra capi faciens, iubet, immolet aris.

2 scinditur unda maris:
Verg. *georg.* 4, 419-420 ... quo plurima uento
cogitur, inque sinus scindit sese unda reductos. (S)

5 Equora raptor arat:
Verg. *Aen.* 2, 780 (3, 495)
longa tibi exilia et uastum maris aequor arandum. (S)
LHL 1, 22 (aequor arandum)

8 ad illud idem:
Hor. *sat.* 2, 3, 242; Ov. *met.* 12, 119; 15, 257;
LHL 3, 26 (illud idem).

11 Frigium rapit anchora litus:
Verg. *Aen.* 6, 3-4 ... tum dente tenaci / ancora fundabat naui

14 hostis ab hoste perit:
LHL 2, 523 (hoste perit) einziger Beleg:
Godefrid. *Vita Frid.* 443 (p. 312) Miles ab hoste perit ...

15 telorum territa nube:
Ilias Latina 743-744 ... uolat undique nubes / telorum ... (S)

17 Miles ad arma fremit:
Verg. *Aen.* 11, 453 (7, 460) ... fremit arma iuuentus ... (S)

21-22 Archipoeta *carm.* 9, Br 30
Volat fama Cesaris uelut uelox ecus ;
hac audita trepidat imperator Grecus ;
iam, quid agat, nescius, iam timore cecus,
timet nomen Cesaris ut leonem pecus.

22 ducitur intro pecus: (pecus = equus; cf. BROECKER [Anm. 2] 75)
Godefrid. Rem. *carm.* 4, 419 ... media pecus urbe locatur.

26 ignis edax:
Verg. *Aen.* 2, 758-759 ilicet ignis edax summa ad fastigia uento
/ uoluitur.
Ov. *met.* 9, 201-202 ... pulmonibus errat / ignis edax imis ...
Id. *met.* 14, 540-541 ... nec me patiente cremabit
ignis edax nemorum partes et membra meorum.
LHL 3, 18 (ignis edax).

29 alimenta dedere:
Ov. *met.* 3, 315 ... lactisque alimenta dedere.
Ov. *met.* 3, 479 ... et misero praebere alimenta furori !
Flodoard. *Triumph. Palest.* 1, 23 (PL 135, 506 C)

Aduersosque facis flammarum alimenta dedisse
LHL 1, 61 (alimenta dedere).

33 omnia ferre paratus:
Flodoard. *Triumph. Antioch.* 2, 10 (PL 135, 585 A)
dira omnia ferre paratus.
LHL 4, 36 (omnia ferre); LHL 2, 256 (ferre paratus).

40 stat procul inde lira:
Ov. *am.* 3, 14, 18 ... stet procul inde pudor.
LHL 5, 258 (stet procul inde).
lira = gaudium, laetitia, cf. Hildeb. *carm. min.* 55, 153; Hugo Primas *carm.* 7, 12; Galter. Castel. *Vita s. Brandani* 132, 4; Id. *Vita s. Thome* 12, 4.

46 uiscera scrutatur:
Verg. *Aen.* 6, 598-599 (uultur) ... fecundaque poenis / uiscera rimatur epulis ...
Lucan. 8, 556-557 ... quid uiscera nostra / scrutaris gladio ?
Galter. Castel. *Alex.* 2, 462 letifer illorum scrutatus uiscera mucro.

48 obrutus ense peris:
Verg. *Aen.* 10, 808-809 ... sic obrutus undique telis
Aeneas nubem belli ... (sustinet)

48 preda cibusque feris:
Ov. *epist.* 10, 96 Destituor rapidis praeda cibusque feris.
LHL 4, 320 (praeda cibusque).

52 regia ... uirgo:
Ov. *met.* 2, 570 (etc.) ... fueramque ego regia uirgo.
LHL 4, 482-483 (regia virgo).

K 38 utitur arte manus (**B 44** utitur arte ratis):
Ov. *fast.* 5, 338 ... et imprudens utitur arte meri.
LHL 5, 747 (utitur arte).

Anhang 3. Die Quelle des Edelsteinkatalogs bei Hugo Primas (carm. 9, 25-30)

Eine kritische Neuausgabe des *Viribus arte minis* des Petrus von Saintes fehlt leider noch immer. Der einzige leicht zugängliche Text findet sich in PL 171, 1451 A - 1453 A, und ist ein unveränderter Abdruck aus Polycarp LEYSER, *Historia Poetarum et Poematum Medii Aevi* I-II (Halle / Magdeburg 1721; Reprint Bologna 1969) Bd. 1, 404-408, der seinerseits allein auf der Leipziger Handschrift 201 (s. 13) fol. 174vc-175rc basiert. Aus reiner Neugier habe ich Leysers nicht immer korrekten Abdruck mit der frühen Handschrift K (Krakau, olim Berlin, Ms. Theol. oct. 94 [s. 12] fol. 123v-125v) verglichen. Dabei stellte sich heraus, dass zumindest K nach V. 82 vier unveröffentlichte Zusatzverse aufweist, in denen der Dichter die Edelsteine aufzählt, die nun zusammen mit den Palästen Troias den Flammen zum Opfer fallen:

Tot lapides miri, quos ardua res reperiri,
Indi uel Syri, dant alimenta piri.
Sardi, saphiri, mixtusque topazius iri,
quosque tulere uiri de regione Ciri. (Petr. Sanct. 82a-d)

In diesen Distichen wird man vielleicht das inhaltliche und sprachliche Vorbild für die folgenden Verse des Hugo Primas erkennen dürfen:

Vrbis nunc misere dolor est tot dampna uidere,
que modo tota fere gemmis radiabat et ere.
Certabat stellis topazius in capitellis
et decus anellis, medicina smaraudus ocellis.
Sardus et onichili sordent in puluere uili,
quas tulit a Nili uictoria fontibus Ili.
(*carm.* 9, Meyer 25-30)

Damit bestätigt sich nun die von Boutemy nur unter Vorbehalt geäußerte Vermutung, der Hugo Primas habe neben CB 101 auch das Gedicht des Petrus von Saintes gekannt und imitiert[33].

[33] BOUTEMY, *Le poème Pergama flere uolo* (Anm. 5) 242-243

Summary

The famous *Carmina Burana* transmit a small section of Latin Troy poems (CB 98-102), among them the anonymous CB 102 *Feruet amore Paris* (WIC 6462). In a Berlin manuscript (Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Ms. Phillipps 1694 [= Rose Nr. 180]) the copyist or the author inscribed the poem with the enigmatic title *Versus de excidio Troie. Super omnes uersus, qui facti sunt huiusmodi.* In the present article I have tried to show that this refers to the close imitation of two earlier Troy poems: the anonymous plaint of Hecuba (CB 101) and *Viribus arte minis* by Peter of Saintes. The transmission of CB 102 in the Berlin manuscript further provides the decisive clue to its hitherto unidentified author, the wellknown twelfth-century poet Peter Riga. But CB 102 is not the only Troy poem which can be attributed to the author of the *Aurora*. In the Berlin manuscript we find the short *Summa Virgilii,* beginning with *Feruet amore Paris* (WIC 6461) which might stem from his pen. Besides, a third poem (CB 99a *Vrit amor Paridem*) can be identified as an extract from Peter's authentic *Colores rhetorici,* that in some manuscripts make up the second book of his *Floridus Aspectus.*

L'ipocrisia secondo Tommaso d'Aquino: analisi dei lemmi *hypocrisis* e *hypocrita*

di
Enzo PORTALUPI
(*Vercelli*)

Introduzione: Origini del concetto di «ipocrisia»[1]

Il concetto dell'ipocrisia, nella sua specificità, è un prodotto della tradizione biblica e cristiana: nella grecità pagana, infatti, l'uso del verbo ὑποκρίνομαι e dei lemmi derivati non assume se

[1] Sul concetto dell'ipocrisia e sulla sua storia la bibliografia è abbastanza ampia, ma nel corso dell'articolo mi limiterò a citare alcuni studi che possono dare sostanza alla mia esposizione. Per un primo inquadramento si possono vedere R. SAINT-JEAN, *Hypocrisie*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII/1, Beauchesne, Paris 1969, 1212-6; K.-M. KODALLE, *Heuchelei*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. III (G-H), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart 1974, 1114-5, e EVA F. KITTAY, *Hypocrisy*, in *Encyclopedia of Ethics* (ed. L. C. Becker - C. B. Becker), vol. I, Garland Publishing, New York & London 1992, 582-7. Saint-Jean chiarisce così il concetto e i suoi antonimi: «On entend ordinairement par hypocrisie une duplicité, qui consiste à s'affecter ou à mimer la vertu, la piété, de nobles sentiments, alors que dans le secret on agit en sens contraire. Il faut bien voir cependant que des variations dans l'agir et dans l'intention ne peuvent être *ipso facto* qualifiées d'hypocrites; la seule faiblesse humaine explique souvent ces variations. Au coeur de l'hypocrisie, il y a la duplicité de l'intention, au lieu de l'intention droite» (art. cit., 1212); «Les antidotes de l'hypocrisie sont les vertus de loyauté, de modestie, de simplicité, de sincérité, et, dans le vocabulaire plus particulier aux spirituels, l'intention droite» (*ibid.*, 1216). La Kittay si esprime invece in questi termini: «Hypocrisy, a form of deception, is a morally blameworthy imposture whereby the dissembler poses as being better (in some morally relevant sense) than he or she really is. It is carried on

Sacris Erudiri 43 (2004): 427-508 © BREPOLS PUBLISHERS

non occasionalmente quel significato morale negativo che li caratterizzerà in seguito, e che continua a caratterizzarli[2]. Originariamente, in Omero, il verbo ὑποκρίνομαι significa «pronunciarsi su una questione o su una proposta» e quindi «interpretare», come fanno gli indovini quando gli si richiede di pronunciarsi su sogni o presagi; nella lingua ionica assume poi il significato generico di «rispondere»; in Erodoto compare ὑπόκρισις nel significato di «risposta», ed in Platone è attestato ὑποκριτής nel significato di «interprete» di presagi[3]. Probabilmente perché l'attore è «interprete» del testo drammatico, nel V-IV secolo i termini ὑποκρίνομαι, ὑποκριτής e ὑπόκρισις assumono abitualmente il significato di «recitare la parte», «attore» e «recitazione»[4], nell'ambito teatrale ma anche con estensione all'uso retorico, ad indicare la recitazione oratoria[5]; è forse di origine socratico-platonica, ma molto diffuso tra gli Stoici, il significato traslato che deriva dall'assimilazione metaforica della vita umana ad un palcoscenico, sul quale ognu-

for self-interested reasons often at the expense of those agaist whom the deception is marshalled. The hypocrite makes a profession of beliefs and values to which she or he neither adheres nor subscribes. The moral culpability of hypocrisy lies less in the failure to live up to an avowed standard of behavior or set of ideals (something it may share with *akrasia*, or weakness of will) than in the intention or willingness to deceive. Yet it is not merely the deceptive intention, but the deception *about* intention (that is, in matters where a sincere intention is required) that marks the particularity of the moral blame attached to hypocrisy» (art. cit., 582).

[2] Per tracciare la storia semantica dei termini greci ho utilizzato principalmente: B. ZUCCHELLI, *ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ. Origine e storia del termine*, Istituto di Filologia Classica dell'Università di Genova, 1962; U. WILCKENS: *ὑποκρίνομαι, συνυποκρίνομαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής, ἀνυπόκριτος*, nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (cur. F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti), vol. IV, Paideia, Brescia 1984, 669-704 (ed. orig. in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [hrsg. G. Friedrich], Bd. 8, W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1969, 558-71); C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria* (cur. F. L. Viero), 2 voll., Paideia, Brescia 1988 e 1994 (ed. orig. presso le Éditions Universitaires, Fribourg, 1978 e 1982), alle pp. 184-7 del vol. I (*ἀνυπόκριτος*) e alle pp. 686-95 del vol. II (*ὑποκρίνομαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής, ἀνυπόκριτος*).

[3] Cfr. ZUCCHELLI, op. cit., cap. I (pp. 9-27) e WILCKENS, art. cit., 669-72.

[4] Cfr. ZUCCHELLI, op. cit., cap. II (pp. 29-55).

[5] Cfr. ZUCCHELLI, op. cit., cap. III (pp. 55-73).

no deve recitare al meglio la sua parte[6]. Quando la mimesi teatrale viene avvertita come una sorta di inganno (ἀπάτη), già nel IV secolo si constata che queste parole possono assumere il significato peggiorativo della finzione, della simulazione[7], ma la loro associazione ad un'idea di condanna morale è solo occasionale[8].

Nella Bibbia dei Settanta i termini assumono invece una connotazione morale costantemente negativa[9]. Possono esprimere una «finzione» o «simulazione», condannabile in quanto tradimento della Legge e della volontà divina[10], ma più generalmente servono a rendere l'aggettivo ebraico *hānēf*, che significa «empio»[11]; esprimono pertanto più il concetto di una generica perversità che quello della vera e propria ipocrisia[12]. Nel libro

[6] Cfr. WILCKENS, art. cit., 674-8.

[7] Cfr. ZUCCHELLI, op. cit., cap. IV (pp. 75-90).

[8] Cfr. WILCKENS, art. cit., 680: «Tuttavia ὑποκρίνομαι in tutto l'uso linguistico classico non è mai diventato un termine moralmente negativo, e ὑποκριτής da solo non può mai designare il "simulatore", l'ipocrita, ma rimane una *vox media*. Questi vocaboli sono sempre accompagnati da aggiunte, dalle quali risulta se nel caso in questione il pretesto, l'illusione, la finzione vadano valutati in senso positivo, negativo o neutro. Il gruppo lessicale assume nel suo complesso un significato negativo solo in epoca bizantina, sotto l'influsso dell'uso linguistico cristiano».

[9] Con l'eccezione di Giobbe 40:2, in cui il verbo significa semplicemente «rispondere».

[10] Così in II Maccabei 5:25 («fingere intenzioni pacifiche») e 6:21.24.25 (il vecchio Eleazaro rifiuta di «fingere» di mangiare le carni comandate dal re per salvarsi la vita), col corrispondente racconto dell'apocrifo IV Maccabei 6:15.17; inoltre Siracide 1:29, dove si proibisce di «fingere in faccia agli uomini» (è interessante, ai fini degli ulteriori sviluppi semantici, che il versetto sia preceduto dall'espressione «con cuore doppio»).

[11] Che i termini servano a tradurre *hānēf* è provato dall'originale ebraico di Giobbe 34:30 e 36:13; sono inoltre presenti anche in Siracide 32:15 e 33:2. Tra *hānēf* e questi termini greci non esiste tuttavia una corrispondenza biunivoca: WILCKENS (art. cit., 683-4) e H. FRANKEMÖLLE (*Heuchelei*, in *Neues Bibel-Lexikon*, Lieferung 7: *Herrenmahl - Jesus Christus* [hrsg. M. Görg - B. Lang], Benziger, Zürich 1992, 145-6) osservano che i Settanta traducono molto più spesso *hānēf* con altri termini, mentre le traduzioni con ὑποκρ- diventano abituali nelle successive traduzioni greche dell'Esapla (Aquila, Simmaco, Teodozione).

[12] Cfr. ZUCCHELLI, op. cit., cap. IV, 90-1 e 95-6. WILCKENS, art. cit., 681-9, esaminata la presenza dei termini nelle traduzioni dell'Esapla e anche nella

della Sapienza compare due volte anche l'aggettivo ἀνυπόκριτος, al quale l'alfa privativo dà ovviamente, per contrasto, un significato positivo: l'aggettivo è riferito all'agire salvifico di Dio, e indica «la schietta chiarezza di ciò che è irrevocabile e definitivo»[13]. Si aggiunga, per completezza, che i lemmi ὑποκρίνομαι, ὑπόκρισις e ὑποκριτής sono presenti una decina di volte anche nella letteratura apocrifa veterotestamentaria[14].

letteratura greco-giudaica (Filone, Flavio Giuseppe), ne conclude (alla col. 687): «Prescindendo da poche eccezioni, il gruppo lessicale è usato in senso negativo. L'ὑποκριτής è, come tale, malvagio; ὑπόκρισις è un genere di empietà. Non si tratta mai di suscitare una falsa impressione di pia religiosità, sotto la quale si nasconda l'empietà. Quindi risulta quasi sempre non appropriato il tradurre con "ipocrisia". S'intende invece quell'inganno che caratterizza la malvagità come apostasia da Dio od opposizione a lui». Wilckens si chiede anche perché i traduttori greci abbiano scelto termini che indicano la recitazione per indicare l'empietà, e trova una possibile spiegazione nell'influsso esercitato sul Giudaismo dal dualismo persiano-iraniano tra verità e menzogna (con conseguente associazione dell'empietà alla menzogna e all'inganno), oltre che nell'avversione dei pii giudei al teatro ed agli attori pagani (*ibid.*, coll. 687-9), avversione che «geht auf eine Schöpfungstheologie zurück, der jede, und sei es auch nur fiktionale Verdoppelung der Wirklichkeit suspekt war, weil sie sich ihr in frevelhafter Weise dem alleinigen Schöpferhandeln Gottes zur Seite zu stellen schien. Hier dürfte eher als in der häufig beschworenen Unsittlichkeit spätantiken Theaterwesens der Grund für das frühjüdische und christliche Verdikt über Theater und Schauspielkunst zu suchen sein»: così W. STENGER alle pp. 72-3 di *Zur Semantik und Pragmatik von "hypokrisis" im Matthäusevangelium*, in *Das Phänomen der "Simulation". Beiträge zu einem semiotischen Kolloquium* (hrsg. E. Güttgemanns), Linguistica Biblica, Bonn 1991 («Forum Theologiae Linguisticae» 17), 71-85.

[13] Così WILCKENS, art. cit., 699. Si noti che le due occorrenze del lemma, in Sapienza 5:18 e 18:15, sono in assoluto le prime attestazioni del lemma nella letteratura di lingua greca. Il fatto è significativo, perché la comparsa di neologismi, composti prefissando in modo nuovo parole preesistenti, è un sintomo dell'interesse suscitato da un gruppo lessicale: in questo caso, la comparsa del nuovo aggettivo sembra preludere al grande successo che queste parole riscuoteranno nella letteratura cristiana, greca e latina.

[14] Oltre al Quarto libro dei Maccabei, già ricordato, si vedano i testi segnalati nella *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* (cur. A.-M. Denis OP), Université Catholique de Louvain - Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1987, 764.

Nel Nuovo Testamento i lemmi ὑποκρίνομαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής e ἀνυπόκριτος, ai quali si aggiunge ora anche il verbo συνυποκρίνομαι, sebbene del tutto assenti dagli scritti giovannei e dagli Atti degli Apostoli, sono presenti complessivamente 31 volte[15]. Anche in questo caso, come per l'Antico Testamento greco, l'esatta comprensione e, conseguentemente, traduzione dei termini risulta meno ovvia di quanto si penserebbe. Secondo alcuni studiosi, si può talora intendere e tradurre come se i lemmi esprimessero effettivamente il concetto dell'ipocrisia, della finzione, della simulazione[16]; in altri passi, però, in conformità al significato dell'ebraico *hānēf*, sembra preferibile rilevare non tanto il concetto dell'ipocrisia quanto quello dell'empietà, dell'inautenticità di una vita non conforme alla volontà divina e, in ultima analisi, «senza Dio»[17]. A sostegno di

[15] I verbi ὑποκρίνομαι e συνυποκρίνομαι sono presenti soltanto una volta ciascuno, rispettivamente in Luca 20:20 e Galati 2:13. Il *nomen actionis* ὑπόκρισις è presente sei volte, in Matteo 23:28, Marco 12:15, Luca 12:1, Galati 2:13, I Pietro 2:1 e I Timoteo 4:2. Il *nomen agentis* ὑποκριτής è il più frequente, con 17 occorrenze in Matteo 6:2.5.16, 7:5, 15:7, 22:18, 23:13.15.23.25.27.29, 24:51; Marco 7:6; Luca 6:42, 12:56 e 13:15. L'aggettivo ἀνυπόκριτος, infine, è presente con le sei occorrenze di Romani 12:9, II Corinzi 6:6, I Pietro 1:22, I Timoteo 1:5, II Timoteo 1:5, Giacomo 3:17. Il numero di occorrenze può aumentare se si tiene conto di alcune varianti dei codici, che presentano ὑπόκρισις in Giacomo 5:12 e ὑποκριτής in Matteo 16:3, 23:14 e Luca 11:39.44 (cfr. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* [ed. F. W. Danker], The University of Chicago Press, Chicago and London 2000³, 1038; K. ALAND, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 2 voll., de Gruyter, Berlin - New York 1983, vol. II, 1300, e WILCKENS, art. cit., 692, n. 45).

[16] Così per esempio, secondo ZUCCHELLI (op. cit., 91-2), in Matteo 6:2.5.16 (gli «ipocriti» pregano per farsi ammirare dalla gente) e 22:18 (sono «ipocriti» coloro che si fingono interessati alla risposta di Gesù circa il tributo a Cesare, ma in realtà vogliono metterlo in difficoltà), oppure in Marco 12:15 (le false intenzioni di alcuni Farisei ed Erodiani) o Luca 20:20 (i messi che «fingono di essere giusti» ma intendono spiare Gesù per conto degli scribi e dei sommi sacerdoti).

[17] Cfr. H. GIESEN nel *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* (cur. O. Soffritti), vol. II, Paideia, Brescia 1998 (ed. orig. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [hrsg. H. Balz - G. Schneider], Bd. III, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1983), 1741: «Il tema ὑποκρ- in origine è proprio

questa posizione si può osservare che il gruppo lessicale trova la sua massima concentrazione relativa nel capitolo 23 di Matteo, nel quale Gesù lancia una serie di durissime invettive contro i Farisei «ipocriti»[18]. Ora, se si usa il termine nel suo significato più

dell'arte teatrale. "Teatro" assume poi anche il senso negativo di "finzione/ipocrisia". Il N.T. peraltro si riallaccia per lo più all'uso linguistico dei LXX, dove ὑποκριτής rende per 2 volte *hānēph* (*Giob.* 34, 30; 36, 13) e indica un uomo che non fa dipendere la propria condotta da Dio e in questo senso è "senza Dio"» e FRANKENMÖLLE, art. cit., 146: «Die partiellen Synonyme bestätigen, daß der Heuchler der Gottlose, der Frevler ist, H. Selbstgerechtigkeit meint». Anche l'analisi dell'aggettivo ἀνυπόκριτος, che viene predicato di ἀγάτη, φιλαδελφία, πίστις e σοφία, permette di intenderlo complessivamente come «autentico»: cfr. WILCKENS, art. cit., 699-704, e specialmente SPICQ, op. cit., vol. I, 185 e vol. II, 694 («Si sarebbe tentati di tradurre l'aggettivo ἀνυπόκριτος, ignorato dai papiri, sia secondo l'etimologia, ovvero "senza ipocrisia", sia secondo l'uso, "inadatto a recitare sulla scena"; tuttavia, nei sei luoghi neotestamentari ove ricorre, gli va attribuito il valore di "autentico", segnatamente quand'è riferito all'*agape* [...]»).

[18] K. POLLMANN, *Hypocrisy and the history of salvation. Medieval interpretations of Matthew 23*, Wiener Studien 114 (2001) 469-82, mette in evidenza che il capitolo 23 si trova in una posizione di rilievo nella struttura compositiva del vangelo di Matteo: «Within the overall structure of the Gospel of Matthew the speech forms the compositional hinge between Jesus' time of wandering and preaching and the approaching time of his passion» (p. 471). Per ben sette volte (contando anche 23:14, non attestato in tutti i testimoni) ricorre nel capitolo la maledizione «Guai a voi, Scribi e Farisei ipocriti». Il vangelo di Luca è però l'unico che, nell'ammonimento di Gesù «Guardatevi dal lievito dei Farisei, che è l'ipocrisia» (12:1), accosta l'ipocrisia al «lievito», metafora della corruzione di un insieme puro ed unitario, come si rileva anche nell'invito paolino a celebrare la Pasqua «non nel lievito vecchio della malizia e dell'iniquità, ma negli azzimi della purezza e della verità» (1Cor 5:8). Della metafora neotestamentaria del lievito, in quanto associato al termine *sinceritas* nella Bibbia latina, mi sono occupato in E. PORTALUPI, *Osservazioni sui lemmi "sincerus" e "sinceritas" nei testi patristici e medievali*, Archivum Latinitatis Medii Aevi 59 (2001) 75-138, soprattutto alle pp. 97-8. Il tema dell'ipocrisia negli scritti lucani è stato studiato, ma in prospettiva concettuale e quindi esaminando anche termini non appartenenti alla famiglia -ὑποκρ-, da R. FABRIS, *Ipocrisia e sincerità nei testi lucani*, in *Interpretazione e sincerità. XVI colloquio sulla Interpretazione, Macerata, 3-4 Aprile 1995* (cur. G. Galli), Giardini, Macerata 1996, 27-43. Circa il legame tra Farisei e ipocrisia, si noti che, in conformità ad un orientamento abbastanza diffuso nell'esegesi contemporanea, FRANKENMÖLLE (art. cit., 146) sostiene che il rimprovero non trarrebbe davvero le sue origini da una pole-

proprio e specifico, i Farisei sarebbero «ipocriti» se facessero o dicessero qualcosa in contrasto con le loro reali convinzioni. Ma il problema sembra essere proprio l'opposto: e cioè che i Farisei sono *davvero* convinti di ciò che dicono e fanno (non «per finta»), perché ottenebrati da un legalismo formalistico che ha finito per sostituire tradizioni umane alla vera legge divina. Anche quando i Farisei e i dottori della Legge sono accusati perché «dicono e non fanno» (Matteo 23:3), il rimprovero non è tanto di essere ipocriti, quanto di dare il cattivo esempio, di essere incoerenti tra la predicazione ed il comportamento. Intepretando i testi sinottici in questo modo la «ipocrisia» non sarebbe tanto da intendersi come scissione tra interiorità ed esteriorità, tra essere ed apparire, ma piuttosto come opposizione tra la vita (interiore ed esteriore) come di fatto è e la vita come dovrebbe essere secondo la volontà divina, e dunque tra l'*essere di fatto* ed il *dover essere*. Secondo diversi studiosi, invece, l'analisi semantica autorizza a ritrovare nell'uso dei termini il concetto dell'ipocrisia nel suo senso proprio, di finzione e simulazione[19].

mica di Gesù contro i Farisei, ma sarebbe rivolto dagli autori degli scritti neotestamentari ai membri delle comunità cristiane; anche STENGER vede un intervento redazionale e sostiene che «"die Heuchler", anders als in der Vorlage durch den Redaktor Matthäus fest mit den "Pharisäern und Schriftgelehrten" identifiziert werden, d.h. mit jenen Gruppierungen des Judentums nach dem Jahre 70, die bei Matthäus als Repräsentanten der jüdischen Synagogengemeinde fungieren» (art. cit., 79). Di tutt'altro avviso lo SPICQ, op. cit., che invoca anche i testi di Qumran per sostenere la storicità di una polemica antifarisaica in Gesù (vol. II, 693 n. 23).

[19] Così lo STENGER, art. cit., che si distacca esplicitamente (p. 74) dalla linea interpretativa di Wilckens e Frankenmölle, sostiene che nell'uso dei termini in Matteo si esprime «Der Gegensatz von innen und außen» (p. 81), che i Giudei sono chiamati ipocriti «weil ihre Rede verdecken soll, was sie eigentlich denken» (p. 83), e conclude dalla sua indagine che «Mit dem Begriff *hypokrites* bei Matthäus stoßen wir auf eine zusammenhängende und geschlossene Isotopieebene. D.h. der Begriff bildet bei Matthäus ein Textem. Lexemsemantisch wird der Begriff in der Hauptsache dadurch bestimmt, daß der Gegensatz von äußerem Schein und innerer Wirklichkeit zusammen mit dem Gegensatz von Schaustellung vor den Augen der Menschen und Durchschautwerden von Gott bedeutungskonstitutiv sind. Die matthäische

Dalla lingua greca, con una semplice operazione di calco linguistico, le parole del gruppo lessicale -ὑποκρ- passano nella lingua latina, limitatamente ai due lemmi *hypocrisis* e *hypocrites/hypocrita*, presumibilmente nel I secolo d.C., giacché le prime attestazioni risalgono a Quintiliano. L'esame di un buon vocabolario della lingua latina permette di osservare che negli autori pagani i lemmi conservano il significato di «recitazione» e «attore» e rimangono rarissimi, mentre la loro presenza si fa abbondante nella letteratura latina cristiana, sin da Tertulliano e dalle prime traduzioni della Bibbia, col significato traslato e moralmente negativo[20]. Una storia più documentata di queste parole si può tracciare ricorrendo al *Cetedoc Index of Latin Forms (CILF)*, realizzato su un'ampia base testuale di oltre 63 milioni di parole latine, che va dalla letteratura delle origini fino al Concilio Vaticano II[21]. Nell'Appendice 1 di questo articolo,

Eigenart in seiner Verwendung darf man vor allem in der *Pragmatik* des Terminus sehen, nämlich in der polemischen Identifizierung der "Heuchler" mit den Pharisäern, d.h. im Endeffekt mit den Juden»: e con questo Matteo avrebbe dato un contributo decisivo all'antisemitismo cristiano (p. 85). Il FABRIS sostiene, a proposito di Luca, che «La simulazione o finzione dell'ipocrita denunciata dal vangelo deriva dallo sdoppiamento tra cuore e parola, tra la dimensione interiore profonda e l'atteggiamento o espressione esteriori. Sullo sfondo polemico di denuncia contro gli "avversari", spesso identificati con la categoria dei farisei, risalta il ritratto ideale del discepolo che deve riprodurre il modo di parlare e agire sincero, aperto e coraggioso del suo maestro» (art. cit., 43). Lo SPICQ, op. cit., nonostante l'invito a tradurre ἀνυπόκριτος con «autentico» (v. *supra*), sembra ritenere che i lemmi -ὑποκρ- esprimano davvero i concetti di finzione ed ipocrisia, e afferma che «Nell'ipocrisia Gesù denunzia incessantemente la dicotomia fra l'esteriorità e l'interiorità» (vol. II, 694). Anche per F. AMORY, *Whited sepulchres: the semantic history of hypocrisy to the High Middle Ages*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 53 (1986) 5-39, «In the Synoptic Gospels the godlessness that was in the hearts of the *hanefim* becomes hypocrisy proper with the addition of this attitude of pretence on the part of the Scribes and the Pharisees» (p. 8).

[20] Per un'introduzione generale a questi due lemmi cfr. *Thesaurus Linguae Latinae* VI/3 *(H)*, Teubner, Leipzig 1939-1942, 3154-6, dove si segnalano anche le principali varianti grafiche e morfologiche.

[21] Come è noto, il *Cetedoc Index of Latin Forms: database for the study of the vocabulary of the entire latin world* (dir. P. Tombeur), Brepols, Turnhout 1998,

nella quale ho riportato in forma schematica alcuni dati forniti dal *CILF*, si può osservare che (salvo errori da parte mia)[22] il materiale testuale indicizzato per il *CILF* contiene 2329 occorrenze del gruppo *hypocris-/hypocrit-*, in 68 forme differenti, con sette diverse grafie nel radicale (*hipochr-, hipocr-, hypochr-, hypocr-, ipocr-, ypochr-, ypocr-*) e varie oscillazioni tra *i* e *y* nelle terminazioni; non ci sono lemmi composti con prefissi, ma in epoca medievale e moderna compaiono i due nuovi lemmi *hypocritalis* e *hypocrisismus/hypocritismus*, che però sono rarissimi[23]. Anche tenendo conto del fatto che molto materiale testuale antico è andato perduto, è evidente la sproporzione fra le sole tre occorrenze di queste parole nell'*Antiquitas*, cioè nella letteratura latina pagana fino al II secolo d.C.[24], e le centinaia di occorren-

è un cd-rom che va usato integrandolo con il volume a stampa: *Thesaurus Formarum totius Latinitatis a Plauto usque ad saeculum XX^um^ (TF)* (dir. P. Tombeur), Brepols, Turnhout 1998.

[22] Gli errori possono derivare dal fatto che il *CILF* non è lemmatizzato, e dunque spetta all'utilizzatore prevedere le possibili varianti grafiche di tutte le forme che rientrano nei lemmi ai quali è interessato.

[23] Le due forme *hypocritali* e *hypocritalis* compaiono alla fine del XIII secolo, nella *Postilla in librum Geneseos* di Pier Giovanni Olivi; al XVIII secolo risalgono invece le forme *hypocrisismus* e *hypocritismus*, presenti nella *Elementorum metaphysicae mathematicum in morem adornatorum pars secunda* di Antonio Genovesi (3ª ed., Napoli 1761), secondo le informazioni comunicate per il *Thesaurus Formarum* dal Lessico Intellettuale Europeo di Roma.

[24] Secondo le informazioni fornite dal *CILF*, le parole sono presenti due volte in Quintiliano ed una in Svetonio. I testi si trovano agevolmente grazie al cd-rom *Library of Latin Texts* (cur. P. Tombeur et Centre «Traditio Litterarum Occidentalium»), Brepols, Turnhout 2002. Nella *Institutio oratoria* di Quintiliano (ed. L. Radermacher - V. Buchheit, Teubner, 1971) le parole compaiono in lib. 2, cap. 17, par. 12 (*ad cuius rei confirmationem adferunt Demaden remigem et Aeschinen hypocriten oratores fuisse*) e in lib. 11, cap. 3, par. 6 (*ideo que ipse tam diligenter aput Andronicum hypocriten studuit, ut admirantibus eius orationem Rhodiis non inmerito Aeschines dixisse videatur: quid si ipsum audissetis?*); una sola occorrenza si trova in Svetonio, nel libro dedicato a Nerone: *atque etiam in tragico quodam actu, cum elapsum baculum cito resumpsisset, pauidus et metuens ne ob delictum certamine summoueretur, non aliter confirmatus est quam adiurante hypocrita non animaduersum id inter exultationes succlamationes que populi* (*De uita Caesarum* [ed. M. Ihm, Teubner, 1908], *Nero*, cap. 24, par. 1, p. 235). A questi si potrebbe aggiun-

ze nella Patristica e nel Medioevo; le occorrenze nella latinità moderna (dall'anno 1500) sono soltanto 33, ma occorre considerare che il materiale testuale di questi secoli finora informatizzato ed indicizzato è ancora poco, e potrà aumentare in futuro. E' chiaro comunque che la fortuna di queste parole si intreccia strettamente con la storia della letteratura latina cristiana, ed in particolare con la componente biblica di tale letteratura.

Per confrontare in modo dettagliato i lemmi -ὑποκρ- della Bibbia greca con i lemmi *hypocr-* di quella latina occorrerebbe un esame esaustivo di tutte le versioni bibliche nelle due lingue – un lavoro che supera i limiti di questa ricerca e che sarà realmente possibile soltanto quando avremo a disposizione tutte le edizioni critiche necessarie. Cercherò comunque di mettere in rilievo alcuni dati importanti, concentrandomi sulla *Vulgata*, della quale fornisco i testi contenenti *hypocr-* nell'Appendice 2[25].

Bisogna innanzi tutto rendersi conto che non si può fare un trasferimento meccanico dai lemmi -ὑποκρ- ai lemmi *hypocr-*. Per quanto riguarda l'Antico Testamento, parecchie volte ai lemmi -ὑποκρ- dei Settanta corrispondono nella *Vulgata* parole diverse, tra le quali spiccano quelle del gruppo lessicale *-simulo/simulat-*, a cui si può aggiungere un'occorrenza di *fingo*[26]; viceversa, ci sono occorrenze di *hypocr-* nella *Vulgata* per le quali il corrispondente testo dei Settanta presenta termini diversi, soprattutto gli aggettivi ἀσεβής («empio») e παράνομος («ini-

gere anche un passo di Valerio Massimo, nel quale, però, il termine compare direttamente in greco: *qui*[*dam*], *cum interrogaretur quidnam esset in dicendo efficacissimum, respondit 'g-hê g-hupokrisis'* (*Facta et dicta memorabilia* [ed. C. Kempf, Teubner, 1888], liber 8, cap. 10, par. 1 [de externis]).

[25] I testi dell'Appendice 2 – estratti dalla *Library of Latin Texts*, cit. – sono gli stessi che vengono indicati nelle *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam* di B. Fischer OSB, 5 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977, al vol. III, 2407, dove si segnala la presenza di *hypocrita* anche in Matteo 23:14, attestato solo in alcuni codici (in corrispondenza all'analoga situazione nel testo originale greco).

[26] Cfr. Giobbe 36:13: *simulatores et callidi*; Sapienza 18:15 (18:16 nel testo dei LXX): *insimulatum imperium*; II Maccabei 5:25: *pacem simulans*, 6:21: *simularetur*, 6:24: *fingere*, 6:25: *simulationem*.

quo»)[27]. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, vi è una perfetta corrispondenza tra la *Vulgata* ed il testo greco per quanto riguarda tutte le occorrenze dei lemmi ὑποκρ- in Matteo e, in generale, per tutte le occorrenze di ὑποκριτής, che è sempre reso con *hypocrita*; invece ὑπόκρισις è tradotto due volte con *simulatio* e una volta con *versutia*[28], ed anche i verbi ὑποκρίνομαι e συνυποκρίνομαι e l'aggettivo ἀνυπόκριτος, che non sono stati trasferiti nella lingua latina, devono essere tradotti col ricorso ad altre parole: quattro volte *simulo/simulatio*, tre volte *(non) fingo*, una volta *simplex*[29]. Non ci sono invece casi in cui la *Vulgata* usa *hypocr-* se il testo greco del Nuovo Testamento non presenta un lemma -ὑποκρ-.

I casi in cui la *Vulgata* usa *hypocr-* dove la Bibbia dei Settanta presenta parole greche che significano «empio», «ingiusto», costituiscono una traccia, anche nella Bibbia latina, di quel significato dei lemmi che si riallaccia all'ebraico *hānēf*. Sono tuttavia ben più numerosi i casi in cui, in corrispondenza del greco -ὑποκρ-, compaiono i lemmi *-simulo/simulat-* oppure il verbo *fingo*, che sembrano sostanzialmente interscambiabili con i lemmi *hypocrisis/hypocrita*. Poiché l'interscambiabilità è indice di sinonimia, si può concludere che il passaggio dalla Bibbia greca a quella latina contribuisce ulteriormente ad associare ai lemmi -ὑποκρ- ed ai loro derivati nelle varie lingue europee il concetto di «simulazione», «finzione» e dunque «ipocrisia».

[27] I passi veterotestamentari che presentano *hypocr-* nella *Vulgata* ma non -ὑποκρ- nei Settanta sono Giobbe 8:13, 13:16, 15:34, 17:8, 20:5, 27:8; Isaia 9:17 e 33:14. Per il testo dei Settanta mi sono servito di *Septuaginta* (ed. A. Rahlfs), 2 voll., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1965[8]. Si tenga però presente che per Giobbe 15:34 e 20:5 e Isaia 33:14 i lemmi -ὑποκρ- sono assenti nella versione dei Settanta ma compaiono in altre versioni greche, dove sono presenti anche in altri passi biblici (Salmi 34[35]:16, Proverbi 11:9 e 16:28, Giobbe 36:13, Isaia 32:6, Osea 6:9): cfr. E. HATCH – H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocriphal Books)*, Baker Books, Grand Rapids (Michigan) 1998[2] (1ª ed. 1897-1906), 1414.

[28] Galati 2:13 e I Pietro 2:1: *simulatio*; Marco 12:15: *versutia*.

[29] I verbi sono resi con *simularent* (Luca 20:20) e *simulationi consentierunt* (Galati 2:13); per l'aggettivo si trova *sine simulatione* in Romani 12:19 e Giacomo 3:17; *non ficta* in II Corinzi 6:6, I Timoteo 1:5, II Timoteo 1:5; *simplex* in I Pietro 1:22.

Qualunque sia la corretta interpretazione del significato originario dei lemmi -ὑποκρ- e *hypocr-* presenti nella Bibbia, resta il fatto, più rilevante in prospettiva storico-concettuale, che i Padri della Chiesa greca e latina li intendono normalmente nel significato della vera e propria ipocrisia, cioè (dis)simulazione, in ambito religioso[30]; ne deriva, a livello terminologico, una corrispondenza sinonimica con i lemmi dei gruppi ἀλαζονεία/εἰρωνεία, in greco, e *simulatio/dissimulatio*, in latino[31]. Un rapido esame dei principali lessicografi latini, da Isidoro a Giovanni Balbi, rivela una sostanziale uniformità nel modo di intendere *hypocrisis* e *hypocrita*, seppure viziata dalla scarsa conoscenza della lingua greca e quindi della corretta etimologia delle parole[32]; per la cristianità di lingua greca si può citare, a titolo di

[30] Cfr. F. AMORY, art. cit., 12: «Once the theatrical mimetic meaning of hypocrisy had taken root in New Testament Greek, Biblical exegetes normalized this meaning for all contexts of the Scriptures, not excluding the Old Testament».

[31] Cfr. F. AMORY, art. cit., 14-7.

[32] Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive Originum libri XX* (ed. W. M. Lindsay), Clarendon, Oxford 1911 (repr. 1989), Liber X (De vocabulis), H: [118] *Hypocrita Graeco sermone in Latino simulator interpretatur. Qui dum intus malus sit, bonum se palam ostendit.* Ὑπὸ *enim falsum,* κρίσις *iudicium interpretatur.* [*119*] *Nomen autem hypocritae tractum est specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum caeruleo minioque colore et ceteris pigmentis, habentes simulacra oris lintea gipsata et vario colore distincta, nonnumquam et colla et manus creta perungentes, ut ad personae colorem pervenirent et populum, dum* [*in*] *ludis agerent, fallerent; modo in specie viri, modo in feminae, modo tonsi, modo criniti, anuli et virginali ceteraque specie, aetate sexuque diverso, ut fallant populum, dum in ludis agunt.* [*120*] *Quae species argumenti translata est in his qui falso vultu incedunt et simulant quod non sunt. Nam hypocritae dici non possunt, ex quo foras exierint*; PAPIAS VOCABULISTA, rist. anast., Bottega d'Erasmo, Torino 1966, 143: *Hypocrita graece simulator interpretatur quia dum intus malus sit, bonum se palam ostendit. Hypo enim falsum, crisim iudicium interpretatur: tractum autem a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, ut populum fallant*; 146: *Hypocritae simulatores dicuntur: qui iusti esse non quaerunt sed uideri*; OSBERNO, *Derivazioni* (dir. F. Bertini - V. Ussani jr.), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996, 151: *Crisis Graece et aurum Latine, inde criseus a um .i. aureus. Et componitur hic ypocrita te .i. superauratus nam ypos dicitur super, et inde hec ypocrisis is*; 349: *Ipocrita, superauratus, fictus, simulans*;

esempio, il bulgaro Teofilatto di Ocrida, che, erede della tradizione patristica nell'XI secolo, fornisce degli «ipocriti» una definizione semplice ed efficace: ὑποκριταί εἰσιν οἱ ἄλλο μὲν ὄντες ἄλλο δὲ φαινόμενοι[33]. Questo non significa però che gli autori cristiani siano sempre perfettamente concordi nella valutazione dell'ipocrisia. Si può ricordare, a tale proposito, la controversia tra Gerolamo (più tollerante) ed Agostino (più intransigente) sul modo di interpretare la pesante critica di Paolo al comportamento «ipocrita» di Pietro e Barnaba, incapaci di gestire con chiarezza il dissidio tra i cristiani grecizzanti e quelli giudaizzanti[34]. A fare scuola nella Chiesa latina è però l'atteggiamento più severo di Agostino, ulteriormente confermato dai

GUILLELMUS BRITO, *Expositiones vocabulorum Biblie (Summa Britonis)* (ed. L. W. Daly - B. A. Daly), Antenore, Padova 1975, 354: *IPOCRITA dicitur fictor, simulator et representator alterius persone, simulat enim se esse id quod non est. Et componitur ab yper, quod est super, et crisis, quod est aurum quasi superauratus quia in superficie et exterius videtur bonus cum interius sit malus. Vel componitur ab ypo, quod est sub, et crisis, quod est aurum, quasi habens aliud sub auro. Habet enim aurum in superficie, sed subtus latet lutum. Unde contra tales potest dici illud quod scribitur in Aurora <Danielis 459-60>, "Auri nobilitas luteam si vestiat ollam / Non ideo sequitur hanc minus esse lutum". Unde hec ipocrisis dicitur simulatio ipocrite. Et est ipocrita communis generis*; JOANNES BALBUS, *Catholicon* (first published in Mainz 1460), Gregg International Publishers Limited, 1977, s.v. *Ipocrita*: *Ipocrita communis generis dicitur fictor simulator et representator alterius persone: simulat enim se esse id quod non est. Et dicitur ipocrita quasi ypochrita, ab iper quod est super et crisis quod est aurum, quasi superauratus, quia in superficie et exterius uidetur bonus cum interius sit malus. Vel dicitur sic ipocrita ab ypos quod est sub et crisis quod est aurum, quasi habens aliud sub auro. Habet enim aurum in superficie, sed subtus habet aliud scilicet lutum. Vel componitur ab ipo quod est falsum et chrisis quod est iudicium, quia dum intus malus sit bonum se palam ostendit. Et ideo de eo habent falsum iudicium, dum falso vultu incedit et simulat quod non est. Nam ipocrita dici non potest exquo foras exierit. Et inde hec ipocrisis simulacio* (la punteggiatura di Papia e Giovanni Balbi è modificata da me).

[33] *In Matthaeum* 6, 31 – PG 123, 201D. Questa definizione di Teofilatto è riportata sia da ZUCCHELLI, op. cit., 96, che da SPICQ, op. cit., vol. II, 691, n. 20.

[34] Per il contrasto fra i due apostoli cfr. Galati 2:11ss. (ho già ricordato che in 2:13 compaiono i lemmi συνυποκρίνομαι e ὑπόκρισις, che la Bibbia latina traduce col ricorso a *simulatio*); sulla diversa interpretazione di Gerolamo ed Agostino tornerò più avanti (cfr. nota 140).

Moralia gregoriani, la cui autorità sancisce definitivamente anche una tradizione che, partendo da suggestioni neotestamentarie, identifica l'ipocrita per eccellenza nell'Anticristo[35]: questo mostra che la tradizione cristiana non soltanto associa ai lemmi -ὑποκρ- e *hypocr-* un concetto specifico, ma li utilizza frequentemente (si vedano, per la letteratura cristiana latina, i dati forniti dal *CILF*) ed anche in una posizione di rilievo nel corso delle elaborazioni teologiche ed escatologiche[36].

1. *Hypocrisis* e *hypocrita* secondo l'*Index Thomisticus*

Con questo articolo intendo fornire un contributo lessicografico allo studio del concetto dell'ipocrisia in Tommaso d'Aquino, che è erede e testimone privilegiato della tradizione cristiana patristica e medievale, grazie alla vastità enciclopedica della sua produzione e all'autorità che ad essa è stata riconosciuta. Per non estendere troppo la ricerca mi limiterò ad un'analisi dei lemmi *hypocrisis* e *hypocrita* nelle opere dell'Aquinate, anche se uno stu-

[35] Cfr. F. AMORY, art. cit., 9-12 (e ancora 33-7 sul *Ludus de Antichristo* del XII secolo); sulla permanenza di questa tradizione nel XIII secolo si veda anche R. K. EMMERSON - R. B. HERZMAN, *The apocalyptic age of hypocrisy: Faus Semblant and Amant in the "Roman de la Rose"*, Speculum 62 (1987) 612-34. Per il Nuovo Testamento si veda soprattutto il contesto di I Timoteo 4:2; per Gregorio Magno – al quale AMORY dedica una sezione del suo saggio (art. cit., 25-30) – cfr. *Moralia in Iob* (ed. M. Adriaen, SL 143-143A-143B, 1979-1985), lib. 25, par. 16, linea 8: *In eo ergo quod dicitur: qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi, potest ipsum omnium hypocritarum caput antichristus designari. Seductor quippe ille tunc sanctitatem simulat, ut ad iniquitatem trahat.* Osservo che la *Library of Latin Texts*, cit., fornisce ben 207 brani testuali nei quali le opere gregoriane contengono i lemi *hypocrisis* e *hypocrita*, contro i 129 brani testuali tratti dalle più voluminose opere di Agostino.

[36] Sul concetto dell'ipocrisia nell'età patristica e medievale si veda anche C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, Einaudi, Torino 2000, soprattutto le pp. 21-4, all'interno del capitolo sulla superbia (avrò occasione di ricordare che Gregorio Magno considera l'ipocrisia una "figlia" della vanagloria); mi è stato inoltre utilissimo S. VECCHIO, *Segreti e bugie: i "peccata occulta"*, in corso di stampa nella rivista Micrologus – ringrazio vivamente l'Autrice per avermi permesso la lettura del manoscritto.

dio lessicografico completo esigerebbe l'analisi quanto meno dei lemmi *simulatio* e *simulo*, in virtù della sinonimia che spesso si stabilisce tra questi lemmi e quelli del gruppo *hypocr-* nel latino biblico e cristiano, come ho mostrato precedentemente.

Ogni approccio lessicografico alle opere di Tommaso deve ovviamente partire dall'*Index Thomisticus* di Padre Busa (d'ora in avanti *IT*), nella versione a stampa integrabile con la versione su cd-rom[37]. Nell'*IT* i lemmi *hypocrisis* e *hypocrita* sono contrassegnati dai numeri sequenziali 38664 e 38665; è attestato anche l'aggettivo *hypocritalis*, con il numero 38665e, non però in Tommaso ma, come ho già anticipato, in un'opera di Pier Giovanni Olivi che fa parte del gruppo delle 61 opere di *alii auc-*

[37] Cfr. R. BUSA SJ, *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis Indices et Concordantiae*, 49 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974-1980; R. BUSA SJ, *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM, editio secunda thesauro addito*, Editoria Elettronica Editel, Milano 1996. Le edizioni delle opere elaborate elettronicamente sono riprodotte in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 7 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1980. La versione elettronica integra quella a stampa soprattutto per quanto riguarda la ricerca dei brani testuali contenenti certi lemmi o forme, ma non la può sostituire per quanto riguarda la ricchezza di informazioni lessicali messe a disposizione dei ricercatori; è però importante sapere che il cd-rom consente di visualizzare i testi di Tommaso "in verticale": su ogni riga della schermata compare una sola parola, accompagnata però da codici tipologici e morfologici che facilitano l'indagine linguistica. Per una più approfondita conoscenza dell'*Index Thomisticus* rimando alle ricche introduzioni dei volumi a stampa e ai numerosi saggi di Padre Busa; segnalo inoltre PH.-A. HOLZER OP, *Der lange Weg vom Schriftzeichen zu seiner Bedeutung. Bemerkungen zum »Index Thomisticus«*, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 62 (1995) 5-43. Anch'io ho cercato più volte di spiegare perché e come utilizzare l'*IT*, soprattutto in E. PORTALUPI, *Gregorio Magno nell'«Index Thomisticus»*, Bulletin de Philosophie Médiévale 31 (1989) 112-46 (cfr. anche *Gregorio Magno nell'«Index Thomisticus». Corrigendum, ibid.* 32 [1990] 136-7) e ID., *L'uso dell'Index Thomisticus nello studio delle fonti di Tommaso d'Aquino: considerazioni generali e questioni di metodo*, Rivista di Filosofia neo-Scolastica 86 (1994) 573-85. Valide presentazioni dei metodi e delle ricerche di Padre Busa sono offerte da A. DI MAIO, *L'«informatica linguistica» di padre Roberto Busa come metodo investigativo e come approccio al Medioevo*, Medioevo 15 (1989) 325-62 e ID., *Tre recenti acquisizioni fra linguistica e ontologia: le "Ricerche Lessicologiche" di padre Roberto Busa*, Gregorianum 77 (1996) 555-68.

tores medievali registrate ed analizzate nell'*IT*[38]. Informazioni dettagliate sulla presenza dei lemmi e delle loro forme nelle opere di Tommaso sono fornite dalla *Singillata Distributio Lemmatum* e dalla *Singillata Distributio Formarum*, dalle quali ho estratto alcuni dati, che presento nelle due tabelle dell'Appendice 3[39]. E' importante ricordare che i testi registrati elettronicamente per l'*IT* furono sottoposti ad un lavoro preparatorio di codifica secondo le diverse tipologie testuali; grazie a questo, l'*IT* non soltanto fornisce il numero di occorrenze di ogni parola per ogni opera di Tommaso, ma suddivide il numero di occorrenze secondo le tipologie testuali ed informa pertanto su quante volte le parole sono usate nel linguaggio proprio di Tommaso e quante volte, invece, sono presenti in citazioni[40].

I dati raccolti nella *Singillata Distributio Lemmatum* ci dicono, in primo luogo, che *hypocrisis* e *hypocrita* sono lemmi ben attestati, con le loro 333 occorrenze complessive, ma in realtà di frequenza piuttosto bassa: le 107 occorrenze di *hypocrisis* equivalgono infatti ad appena lo 0,0012% di tutte le 8.767.848 parole di cui constano le opere di Tommaso secondo l'*IT*; le 226 occorrenze di *hypocrita* equivalgono allo 0,0025%. I due lemmi, inoltre, non sono distribuiti in modo omogeneo nell'insieme delle opere: delle 118 opere in cui è suddivisa la produzione

[38] L'estensione « e » nel numero 38665e sta a significare che il lemma è nuovo rispetto ai lemmi del Forcellini, che hanno costituito la base del dizionario elettronico di latino che sottende a tutte le elaborazioni dell'*IT*; poiché il Forcellini è un dizionario di latino classico, l'estensione « e » consente di individuare i lemmi di probabile origine medievale (l'*IT* fornisce anche un'apposita lista dei *Lemmata Nova* nella *Sectio I – Indices*, vol. 10, 888-93).

[39] I dati relativi ai lemmi si trovano nella *Sectio I – Indices*, vol. 4 (*Singillata Distributio Lemmatum A-R*), 547; quelli relativi alle forme, nella *Sectio I – Indices*, vol. 6 (*Singillata Distributio Formarum D-I*), 835.

[40] L'*IT* prevede le quattro tipologie testuali che riporto nell'Appendice 3, e di cui tengono conto le due diverse concordanze della versione a stampa: la *Concordantia Prima* fornisce i brevi contesti in cui compaiono le parole usate nel linguaggio proprio di Tommaso o nelle citazioni *ad sensum*; la *Concordantia Altera* è più che altro un indice dei luoghi in cui ritrovare le parole presenti nelle citazioni letterali, nelle formule di introduzione a tali citazioni (ad esempio: *sicut dicit Gregorius in Moralibus*...) o in alcuni contesti particolari.

dell'Aquinate secondo l'*IT*, infatti, soltanto 33 contengono i due lemmi (per la precisione, *hypocrisis* è presente in 19 opere diverse; *hypocrita*, in 29). Si noti anche (Tabella 2) che il lemma *hypocrita* è attestato in tutte e sei le forme grafiche della sua declinazione, mentre *hypocrisis* è presente nelle sole tre forme della declinazione singolare.

Scorrendo la lista delle opere che contengono uno o entrambi i lemmi si possono fare altre osservazioni, un po' più dettagliate. Si nota che i lemmi sono presenti nel Commento alle Sentenze (soprattutto nel quarto libro, e mai nel terzo), mentre sono totalmente assenti dalla *Summa contra Gentes*; sono presenti 62 volte nella *Summa Theologiae*, ma esclusivamente nella *Secunda Secundae*. La loro presenza è limitata a sole tre occorrenze nell'importante gruppo delle *Quaestiones* (due volte nelle *Quaestiones disputatae de malo*), mentre è un po' più significativa negli Opuscoli, soprattutto grazie alle 22 occorrenze nel *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. A parte 5 occorrenze nei due scritti dedicati all'Etica Nicomachea, i due lemmi sono completamente assenti da tutti i commenti ad Aristotele, oltre che dai commenti al *De causis*, allo pseudo-Dionigi e a Boezio. Decisamente ben rappresentato è invece il gruppo dei Sermoni e, ancora di più, dei commenti biblici, soprattutto a quei libri della Bibbia (primo fra tutti, il Vangelo di Matteo) che contengono attestazioni di *hypocrisis* o *hypocrita*. Si noti però che, nel gruppo dei commenti biblici, le opere con le più numerose occorrenze dei lemmi sono le quattro parti della cosiddetta *Catena Aurea*, che non è propriamente un'opera scritta da Tommaso, ma un grande florilegio di testi esegetici patristici che Tommaso ha compilato.

Se si osservano brevemente i dati relativi alle tipologie dei contesti, si nota un diverso comportamento dei due lemmi. La maggior parte delle occorrenze di *hypocrisis* (74 su 107) appartiene infatti al linguaggio considerato "proprio" di Tommaso (tipologia «e»); nel caso di *hypocrita*, invece, che ha un numero complessivo di occorrenze doppio rispetto a *hypocrisis*, la maggior parte di esse (139 su 226) si trova all'interno di citazioni *ad litteram* (tipologia «i»). Sommando i dati dei due lemmi si ottengono 149 occorrenze nel linguaggio proprio e 164 nelle citazioni letterali; rimangono soltanto 20 occorrenze, che si distribui-

scono tra le due rimanenti tipologie: le citazioni *ad sensum* e le formule di introduzione alle citazioni letterali e di rimando a luoghi testuali.

Dall'esame della *Singillata Distributio Lemmatum* mi sembra dunque chiaro, ancora prima di procedere ad una lettura dei testi, che i lemmi *hypocrisis* e *hypocrita* non appartengono al lessico fondamentale di Tommaso (sono infatti assenti dalla maggior parte delle opere), e soprattutto non appartengono al suo lessico filosofico e a quello delle opere di maggior impegno dottrinale (come, per esempio, le questioni *De potentia* o *De veritate*); appartengono piuttosto al lessico delle trattazioni morali (*Secunda Secundae*) e a quello dell'esegesi biblica. Inoltre, sebbene vi siano numerosi casi in cui i due lemmi compaiono nel linguaggio proprio di Tommaso, il più delle volte si trovano all'interno di citazioni: si tratta quindi di lemmi la cui presenza dipende in larga misura dall'uso che Tommaso fa delle sue fonti bibliche e patristiche; i numerosi testi patristici della *Catena Aurea* sono però a loro volta testi esegetici, pertanto si possono concludere queste brevi osservazioni affermando che la distribuzione quantitativa e qualitativa di *hypocrisis* e *hypocrita* nelle opere di Tommaso d'Aquino conferma il carattere biblico di questi due lemmi, e mostra che Tommaso si inserisce in una tradizione ben consolidata. Bisognerà procedere ad un esame ravvicinato dei testi per vedere in quale misura, all'interno di tale tradizione, Tommaso trova spazio per un suo uso originale di *hypocrisis* e *hypocrita*[41].

[41] Nell'*IT* l'ordinamento sequenziale delle opere di Tommaso si conforma ad un raggruppamento per generi letterari. Nel mio breve esame dei testi contenenti i lemmi *hypocr-* cercherò di considerare in parte anche la cronologia delle opere; pertanto tratterò alla fine del Commento all'Etica Nicomachea, della *Tabula Libri Ethicorum* e della *Secunda Secundae*, che occupano rispettivamente la posizione 053, 054 e 009 nell'*IT* ma risalgono agli ultimi anni di vita dell'autore. Per la cronologia delle opere mi sono basato su J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo* (trad. ital. P. Giustiniani - G. Matera), Piemme, Casale Monferrato 1994 (ed. or. Fribourg - Paris 1993), soprattutto le pp. 367-403.

2. *Hypocrisis* e *hypocrita* nel Commento alle Sentenze

In conformità ai caratteri del genere letterario, ci si può attendere che il lessico di un commentatore sia fortemente condizionato dal lessico dell'opera commentata. Così avviene, infatti, per l'uso di *hypocrisis* e *hypocrita* nel Commento di Tommaso alle Sentenze. Nel *Liber Sententiarum* la presenza dei due lemmi si riduce a sole cinque occorrenze, tre di *hypocrisis* e due di *hypocrita*[42]. La prima occorrenza, che si trova nel prologo, viene ripresa nel commento di Tommaso (il prologo è registrato nell'*IT* sotto 1SN), che vi aggiunge una citazione di I Timoteo 4:1-2; dal contesto complessivo risulta un'associazione della *hypocrisis* alla menzogna e alla simulazione, il tutto motivato con una deviazione dalla retta fede[43]. I lemmi sono invece assenti dal primo libro delle Sentenze (che tratta Dio e la Trinità) e dal relativo commento di Tommaso. Nel secondo libro (angeli, creazione, libertà e peccato) Pier Lombardo cita Giobbe 34:30 all'interno della distinzione XLIV (*De potentia peccandi, an sit a Deo*); nel suo commento Tommaso ripete due volte la citazione di Giobbe, che peraltro aveva già riportato nel commento alla distinzione XXXIII, per spiegare che Dio può permettere che persone indegne occupino posizioni di autorità, come punizione per i peccati del popolo[44]. Dal terzo libro delle Sentenze (cristologia, virtù e vizi) e dal relativo commento dell'Aquinate i lemmi *hypocr-* sono completamente assenti; il dato è degno di rilievo, se si pensa che il Lombardo dedica due intere distinzioni

[42] Cfr. *Thesaurus Librorum Sententiarum Petri Lombardi. Series A – Formae* (ed. J. Hamesse), Brepols, Turnhout 1991, con le sue liste a stampa e concordanze su microfiches; il testo del Lombardo è inserito anche nella *Library of Latin Texts* (cit. alla nota 24).

[43] *in superstitione, <idest> superflua religione exterius simulata. quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax. sumitur 1 timoth. 4, 1: discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium* (1SN prol.).

[44] *ad quintum dicendum, quod non est omnino inordinatum quod indigni ad praelationes assumuntur: ordinatur enim in poenam subditorum, qui hoc merentur, ut significatur job 34, 30: qui facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi; et oseae 13, 2: dabo eis regem in furore. unde cum poena omnis a deo sit, etiam tales praelationes a deo sunt* (2SN ds44 qu1 ar2 ra5).

(XXXVIII e XXXIX) alla menzogna e allo spergiuro, un ambito di riflessione morale nel quale ci si potrebbe aspettare una qualche presenza del concetto dell'ipocrisia[45].

Più significativa è la presenza dei due lemmi nel quarto libro delle Sentenze (dedicato ai sacramenti), ma soprattutto nel commento che ne fa Tommaso. Pier Lombardo usa due volte *hypocrisis* e una volta *hypocrita* all'interno delle distinzioni XVI (*De tribus observandis in poenitentia*) e XVII (*De necessitate et valore confessionis*): la *hypocrisis* è l'atteggiamento gravemente colpevole del peccatore che tace una parte dei suoi peccati ad uno o a tutti i confessori; il suo comportamento è bollato come atto di superbia, in quanto motivato dall'intenzione di apparire migliore di quello che è in realtà[46]. Tommaso va ben al di là degli spunti

[45] Si noti che da queste due distinzioni sono assenti non soltanto i lemmi *hypocr-*, ma anche il verbo *simulo* e lemmi affini; nel commento di Tommaso alla distinzione XXXVIII è invece presente due volte *simulavit* (3SN ds38 qu1 ar3 ag5: *praeterea, vitium mendacii, quod virtuti veritatis opponitur, non solum est in dictis, sed etiam in factis. sed sine peccato potest aliquis aliquando significare facto quod non est, sicut de christo legitur luc. ultimi, quod finxit se longius ire: similiter etiam josue, qui simulavit se fugere ante habitatores hai, et david qui simulavit se stultum ante regem achis. ergo et verbo potest aliquis sine peccato mentiri*). Allo spergiuro e alla menzogna Tommaso dedica successivamente due questioni (non contigue) della *Secunda Secundae*: la 98 e la 110; anche in questo caso, nella trattazione mancano completamente sia *hypocrisis/hypocrita* che *simulo* e lemmi affini, però il legame tra *mendacium* e *hypocrisis* ci sarà – e stretto – nella questione 111, come si vedrà più avanti. Sulla menzogna, lo spergiuro e i loro rapporti nella tradizione patristica e medievale si veda il capitolo 10 (pp. 251-89) della fondamentale monografia di C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

[46] Cfr. *Liber Sententiarum* (ed. I. Brady, Spicilegium Bonaventurianum 4-5, 1971-1981), lib. 4 dist. 17 cap. 4 par. 12: *Taciturnitas enim peccati ex superbia nascitur cordis. Ideo enim peccatum suum quis celat, ne reputetur foris qualem se iam diuino conspectui exhibuit: Quod ex fonte superbiae nascitur. Species enim superbiae est, se uelle iustum uideri, qui peccator est; atque hypocrita conuincitur, qui ad instar primorum parentum uel tergiuersatione uerborum peccata sua leuigare contendit, uel sicut cain peccatum suum reticendo supprimere quaerit. Ubi uero superbia regnat uel hypocrisis, humilitas locum non habet; sine humilitate uero alicui ueniam sperare non licet. Ubi ergo est taciturnitas confessionis, non est speranda uenia criminis.*

offerti dalla sua fonte: *hypocrisis* e *hypocrita* sono infatti presenti 44 volte, anche nel commento alle distinzioni XIV (*De poenitentia, quid sit*), XXV (*De ordinatis ab haereticis et a simoniacis*), XXXIV (*De personis legitimis, de frigidis et de furiosis*) e XLVII (*De ordine iudicii*). Eccezion fatta per il commento alla distinzione XVI, il ricorso ai lemmi *hypocr-* è piuttosto occasionale ed è per lo più legato al tema della confessione. Oltre che al Lombardo, Tommaso fa qualche riferimento ad Agostino e cita Luca 12:56 e nuovamente Giobbe 34:30, questa volta per introdurre il commento di Gregorio Magno a tale passo biblico; si rileva un legame di sinonimia tra *hypocrisis* ed i verbi *fingo, praetendo, simulo*[47]. Nel commento alla distinzione XXV Tommaso, distinguendo gli ipocriti dai simoniaci, caratterizza i primi come coloro che agiscono alla ricerca del favore umano[48].

L'uso di *hypocrisis* e *hypocrita* è invece sistematico in un articolo del commento alla distinzione XVI, che contiene da solo ben 36 delle 49 occorrenze complessive dei lemmi in quest'opera di Tommaso. La quarta questione della distinzione XVI si interroga sugli impedimenti della vera penitenza, e tratta della *hypocrisis* nel primo articolo, e degli impedimenti esteriori nel secondo. Si tratta quindi del primo testo di Tommaso esplicitamente dedicato all'ipocrisia, che appare strettamente legata alle riflessioni sul sacramento della penitenza, e in una posizione di rilievo, perché sembra riassumere in sé tutti gli ostacoli interiori ad una piena e sincera confessione. La trattazione è elaborata, perché si articola in quattro *quaestiunculae*: ci si chiede infatti se la *hypocrisis* è un peccato, se è un peccato speciale, se è sempre peccato mortale, se davvero impedisce la penitenza più di altri

[47] Cfr. 4SN ds14 qu2 ar5 EX: *baptismus tamen ratione characteris quem imprimit, aliquid valet, etiam si homo fictus accedat. poenae graviori se subjicit. hoc intelligendum est de illis qui exterius per poenitentiam hypocrisim praetendunt; quia simulata aequitas est duplex iniquitas, ut augustinus dicit.*

[48] Cfr. 4SN ds25 qu3 ar3 ra6: *ad sextum dicendum, quod emptio et venditio in quibus simonia consistit, sunt voluntariae communicationes, quia ex consensu utriusque fiunt. sed hypocrita per ea quae facit, favorem humanum sibi usurpat per modum furti, quod est involuntaria communicatio; et ideo, proprie loquendo, simoniam non committit.*

vizi. Tommaso fa qualche rapido riferimento a Pier Lombardo e a testi patristici (soprattutto cita Gregorio Magno, secondo il quale l'ipocrisia è figlia della vanagloria[49]), cita Giobbe 13:16 e, in modo più generico, il capitolo 6 di Matteo, ma soprattutto ricorre ad Aristotele, e proprio in alcuni snodi decisivi dell'argomentazione. Lo si vede bene nella soluzione al primo quesito, in cui Tommaso si serve di richiami all'Etica Nicomachea per illustrare il significato della parola greca *hypocrita*, che equivale al latino *simulator* ed indica chi recita la parte di un altro e, in senso morale, chi ostenta di essere virtuoso quando non lo è, incorrendo in un atteggiamento peccaminoso assimilabile alla iattanza[50]. Un altro richiamo importante ad Aristotele si ha laddove Tommaso afferma che l'ipocrisia o simulazione è un peccato che, come la menzogna, si contrappone alla virtù speciale della *veritas*; ne consegue che l'ipocrisia è da considerarsi un peccato speciale, che corrompe la funzione significante di quei segni che dovrebbero significare la condizione effettiva della persona

[49] Cfr. *Moralia in Iob* (ed. M. Adriaen, SL 143-143A-143B, 1979-1981), lib. 31 par. 45 l. 22: *Nam de inani gloria inoboedientia, iactantia, hypocrisis, contentiones, pertinaciae, discordiae, et nouitatum praesumptiones oriuntur.*

[50] *Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hypocrita proprie dicitur qui personam alterius repraesentat, quasi submissus, vel suppositus loco alterius; unde in theatris illi qui personam aliorum gerebant repraesentantes, dicebantur hypocritae; et sic accipit hypocritas philosophus in 3 ethic.* <cfr. Bk 1111b24>*: et ideo ille qui cum non sit virtuosus, personam virtuosi ostentat, hypocrita dicitur: hypocritis enim graece, latine dicitur simulator. et quia ostentare de se melius quam sit, est vitium jactantiae, sive verbis, sive factis fiat, ut dicitur in 4 ethic.* <cfr. Bk 1127a20>*; ideo hypocrisis semper est peccatum* (4SN ds16 qu4 ar1A co). La definizione dell'ipocrita come simulatore viene qui corroborata dall'autorità di Aristotele, ma è tradizionale, come si evince dal fatto che poco prima Tommaso ha citato una glossa su Matteo 6:16: *sed contra, matth. 6, super illud: nolite fieri sicut hypocritae tristes, dicit glossa: hypocrita est qui simulat quod non est, repraesentator alterius personae* <si tratta in realtà di una glossa interlineare su Matteo 6:2, almeno secondo l'ed. Rusch, Strasburgo 1480-1481 [rist. anast. Brepols, Turnhout 1992, vol. IV]; cfr. il *De sermone domini in monte* di Agostino [ed. A. Mutzenbecher, SL 35, 1967], lib. 2 par. 5 l.92; tale definizione si ritrova anche nei testi di Guglielmo Brito e Giovanni Balbi citati alla nota 32>. *sed simulare quod non est, semper est peccatum, sicut et mendacium. ergo hypocrisis semper est peccatum* (4SN ds16 qu4 ar1A sc1).

che li produce[51]. L'ipocrisia è un peccato speciale anche perché, come si è detto, è assimilabile alla iattanza, ma solo ad una certa specie di iattanza, che consiste nell'ostentare una santità non posseduta[52]. Quanto alla sua gravità, l'ipocrisia – come la menzogna – non è sempre peccato mortale, ma solo quando procura un grave danno ad altre persone o alla Chiesa[53]; è invece giusto considerarla il massimo impedimento alla vera penitenza, giacché ne perverte la retta intenzione[54].

In sintesi, il primo testo in cui Tommaso si confronta direttamente con il problema della *hypocrisis* contiene già alcuni elementi ben definiti, che vedremo confermati nelle opere successive:

[51] Cfr. 4SN ds16 qu4 ar1B sc1 (*sed contra, peccatum simulationis virtuti opponitur quae dicitur veritas. sed veritas est specialis virtus, ut patet in 4 ethic.* <cfr. Bk 1127a13ss.>. *ergo et simulatio, sive hypocrisis, est speciale peccatum*), ds16 qu4 ar1C sc1 (*sed contra, veritatis virtus corrumpitur tam per mendacium oris, quam per simulationem operis. sed mendacium non est semper mortale. ergo nec simulatio*) e ds16 qu4 ar1B co (*hypocrisis autem aufert conformitatem signi ostendentis conditionem personae ad rem significatam; quae quidem conformitas ad unam virtutem specialiter pertinet, scilicet veritatem; et ideo est speciale peccatum*).

[52] Cfr. 4SN ds16qu4 ar1B ra2: *cum hypocrisis sit quaedam species jactantiae, quia non jactat quodlibet, sed sanctitatem, utitur omnibus actibus quae sanctitatem ostendere possunt, et praecipue illis in quibus magis sanctitas ostenditur, sicut est oratio jejunium, et eleemosyna.*

[53] Cfr. 4SN ds16 qu4 ar1C co: *ad tertiam quaestionem dicendum, quod hypocrisis habet eamdem rationem peccati, sicut et mendacium: mendacium autem non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosum; et similiter hypocrisis non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosa, cedens in nocumentum alterius personae, dum propter creditam sanctitatem alium defraudat re quam habet, vel habere debet; aut in nocumentum fidei et ecclesiae, dum propter sanctitatem creditam de ipso, ei contra fidem et ecclesiam creditur.*

[54] Cfr. 4SN ds16 qu4 ar1D co (*ad quartam quaestionem dicendum, quod opera poenitentiae, exteriora praecipue, nata sunt sanctitatem ostendere; et ideo eis utitur hypocrisis intentionem poenitentiae rectae excludens; et propter hoc directius impedit poenitentiae effectum quam alia vitia etiam graviora*) e *ibid.*, ra2 (*ad secundum dicendum, quod inanis gloria surgit quandoque ex operibus etiam recta intentione factis; sed hypocrisis semper intentionem factorum pervertit, et ideo magis impedit poenitentiae fructum*).

- Tommaso si inserisce in una tradizione biblica e patristica, parzialmente veicolata da Pier Lombardo, ma ricorre ad alcuni spunti dell'Etica Nicomachea per dare sistemazione concettuale al materiale tradizionale;
- Tommaso conosce il significato antico di *hypocrita* come "attore" e lo usa nel senso moralmente negativo di "simulatore", dominante nella tradizione biblico-cristiana, stabilendo un'esplicita sinonimia tra *hypocrisis/hypocrita* e *simulo/simulatio/simulator*;
- la "simulazione" dell'ipocrita è un'ostentazione di virtù non possedute; ne deriva una sinonimia coi lemmi *ostento* ed *ostentatio*, nonché uno stretto legame con la *iactantia*;
- la *hypocrisis* condivide con la menzogna l'opposizione alla *virtus veritatis*, che ha origine aristotelica e sarà oggetto di più ampia trattazione nella *Summa Theologiae*.

3. *Hypocrisis* e *hypocrita* nelle Questioni e negli Opuscoli

Assenti da quasi tutte le raccolte di questioni disputate, i due lemmi fanno una sporadica comparsa soltanto nel *De Malo* e nei *Quodlibeta*. Nelle questioni *De Malo* (disputate a Parigi tra il 1269 ed il 1271), all'interno della nona questione, dedicata alla vanagloria, il terzo articolo si interroga sulle "figlie" della vanagloria assegnate da Gregorio, tra cui la *hypocrisis*; Tommaso giustifica la lista gregoriana, spiegando che la vanagloria consiste nell'intenzione di manifestare la propria superiorità, e nel caso della *hypocrisis* ciò avviene manifestandola con dei fatti non veri (come, invece, nel caso della *praesumptio novitatum*) ma simulati[55]. Nel sesto *quodlibetum* la presenza di *hypocrita* si limita ad

[55] *propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter: uno modo directe, et alio modo indirecte. directe quidem aut per verba, et sic est iactantia; aut per facta vera quae habent aliquam admirationem, et sic est praesumptio novitatum (ea enim quae de novo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse), aut per facta ficta, et sic est hypocrisis* (QDM qu9 ar3 co). Segnalo che nella successiva edizione Leonina delle *Quaestiones disputatae de Malo* (t. XXIII, 1982) il rispetto delle grafie medievali ha portato a sostituire *hypocrisis* con *ypocrisis*.

una citazione di Matteo 24:51, chiosata con l'affermazione che gli ipocriti sono destinati all'inferno[56].

Più abbondante è la presenza dei lemmi in alcuni opuscoli, con 28 occorrenze complessive. Occorre partire dal *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, che risale al 1256 ed è pertanto una delle prime opere di Tommaso. Al suo interno troviamo 22 occorrenze di *hypocr-*, ritenute in gran parte appartenenti al linguaggio proprio dell'autore. Sparse qua e là nella trattazione si trovano alcune occorrenze dei lemmi in citazioni di Agostino, Matteo 23:14 e Matteo 23:15[57]; maggiormente rilevante è però l'uso più sistematico dei lemmi in due particolari capitoli. Il primo è volto a contrastare coloro che criticano i religiosi per il loro abito umile. Alla settima obiezione, secondo la quale, come le vesti lussuose sono segno di superbia, così quelle umili nascondono l'ipocrisia, che è il più grande dei peccati, Tommaso risponde che l'abbigliamento ricercato è di per sé finalizzato all'edonismo e alla superbia, e pertanto biasimevole, mentre l'ipocrisia non è legata essenzialmente agli abiti umili, ma ne rappresenta un abuso, tanto più grave quanto più prezioso è il valore di cui si abusa; non è inoltre corretto presentare l'ipocrisia come il peccato più grande, perché l'infedeltà con cui si mente riguardo a Dio è più grave della «simulazione con la quale si mente su se stessi»[58]. Nella parte centrale dell'articolo si osser-

[56] Cfr. QDL 6 qu7 ra4; segnalo che anche in questo caso la recente edizione Leonina (t. XXV, 1996) ha sostituito *hypocritis* con *ypocritis*.

[57] Le citazioni compaiono all'interno di obiezioni, con l'intento di assimilare i religiosi agli «ipocriti» neotestamentari.

[58] *ad septimum dicendum quod ex hoc quod hypocrisis, quae latet sub vilitate vestium, est magnum peccatum, non potest haberi quod vilitas vestium sit deterior quam pretiositas. non enim hoc modo comparatur vilitas vestium ad hypocrisim sicut pretiositas earum ad delicias carnis vel ad superbiam. pretiositas enim vestium per se et directe ad praedicta vitia ordinatur: unde excessus in pretiositate vestium, per se loquendo, vituperabilis est. vilitas autem vestium non ordinatur per se et directe ad hypocrisim, sed hypocrisis est abusio quaedam eius, sicut et ceterorum operum sanctitatis. et quia quanto aliqua res est sanctior, tanto abusus eius est vituperabilior; ex hoc quod hypocrisis est magnum peccatum, manifeste commendabilis redditur vilitas vestium, et cetera exteriora poenitentiae opera, quibus hypocrisis abutitur. non tamen concedendum est, quod hypocrisis, simpliciter loquendo, sit maximum peccatorum: quia infidelitas, qua quis mentitur de*

va che il male si traveste da bene: pertanto, se gli ipocriti ricorrono alle vesti umili per mascherarsi, questo prova che l'umiltà dell'abito è di per sé buona, sebbene se ne possa abusare[59]. Nell'altro capitolo che ci interessa (l'ultimo dell'opera e privo di obiezioni e relative risposte) Tommaso attacca quanti sospettano l'ipocrisia nelle buone opere della vita religiosa e li paragona ai Farisei, che sospettavano la presenza del diavolo dietro i miracoli compiuti da Gesù: grave è la loro responsabilità, perché il timore di essere accusati di ipocrisia potrebbe ritrarre alcuni dall'intraprendere il cammino di perfezione spirituale; occorre invece attenersi alla posizione equilibrata di Gregorio Magno, per il quale non va tacciato di ipocrisia colui che pecca per fragilità e non per vera cattiveria[60].

deo, est gravior quam simulatio, qua quis mentitur de se ipso (OCI ps3 cp1 ra7). Nell'edizione Leonina (t. XLI, 1970), che presenta una diversa struttura dell'opera, il testo si trova al capitolo 8.

[59] *item. malum nunquam palliatur nisi sub eo quod habet speciem boni. sed hypocritae sua mala palliant sub vestium vilitate. ergo vilitas vestium, quantum in se est, habet speciem boni: ergo secundum se commendabilis est, etsi ea aliquis abuti possit* (OCI ps3 cp1 co).

[60] *addunt etiam huic suae nequitiae, ut opera bona quae in religiosis respiciunt, hypocrisim nominent; quam gravissimum asserunt esse peccatum, in hoc pharisaeis similes, qui domino eiiciente daemonium, dixerunt: in beelzebub principe daemoniorum eiicit daemonia, ut habetur matth. xii, 24 et luc. xi, 15. quibus similes sunt qui bona opera quae in aliis vident, statim ad hypocrisim referunt: unde dominus ad eos confutandos dicit si quidem ex fructu arbor cognoscitur. in hoc etiam quam sit periculosa eorum assertio, facile patet: quia sic homines a perfectionis operibus retraherentur, si istud iudicium procederet; et in cordibus hominum confirmaretur quod propter opera perfectionis exterius apparentia aliquis esset hypocrita iudicandus; vel si etiam postquam perfectionis statum assumpserit, ex quocumque peccato commisso hypocrita diceretur, hypocrisi existente tam gravi peccato, ut dicunt. sed hoc removet gregorius 31 lib. mor. super illud iob xxxix, 16, frustra laboravit nullo timore cogente: ubi sic dicit* <cfr. ed. M. Adriaen, SL 143B, 1981, lib. 31 par. 13 l.69>*: sciendum vero quia sunt nonnulli quos caritatis gremio nutriens mater ecclesia tolerat, quo usque ad spiritualis aetatis incrementa perducat: qui nonnunquam et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent; et infra: hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere: quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare. illi ergo soli sunt hypocritae dicendi ex sententia beati gregorii, qui ea intentione opera perfectionis assumunt, ut malitiam suam occultius exerceant, et magis nocere possint; non autem illi quos contingit ex infirmitate pecca-*

Cronologicamente posteriori al *Contra impugnantes* sono il *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (redatto tra il 1261 ed il 1270), in cui Tommaso si limita ad una citazione della Prima Lettera a Timoteo 4:2[61], ed il *De regimine principum* o *De regno* (1267 circa), che è invece più interessante perché in esso due citazioni di Giobbe 34:30 vengono integrate con riferimenti ad Aristotele ed al Vangelo di Matteo, così da stabilire una sinonimia tra *hypocritae* e *simulatores* e spiegare che gli ipocriti a cui Dio concede di governare a causa dei peccati del popolo sono dei simulatori che recitano la parte di veri re ma si rivelano di fatto tiranni[62].

4. *Hypocrisis* e *hypocrita* nella *Catena Aurea*

Completata entro il 1268, la *Glossa continua super Evangelia*, nota comunemente come *Catena Aurea*, è una grandiosa compilazione di testi patristici (talora medievali) di natura esegetica, storicamente interessante soprattutto perché mostra come Tommaso desiderasse disporre di materiale testuale, proveniente anche dalla tradizione greco-bizantina, al quale attingere per le

re etiam post habitum perfectionis assumptum (OCI ps5 cp7 co – nell'ed. Leonina è il capitolo 26).

[61] La citazione è presente nell'edizione Marietti, 1954, utilizzata per l'*IT*, ma è scomparsa nell'edizione Leonina, t. XLII, 1979, I ll. 210ss. – il numero complessivo delle occorrenze di *hypocrisis* in Tommaso dovrebbe dunque scendere da 107 a 106.

[62] *unde et aristoteles in sua politica* <cfr. Bk 1315b11-39>, *multis tyrannis enumeratis, omnium demonstrat dominium brevi tempore fuisse finitum, quorum tamen aliqui diutius praefuerunt quia non multum in tyrannide excedebant sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam. adhuc autem hoc magis fit manifestum ex consideratione divini iudicii. ut enim in iob dicitur: regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. nullus autem verius hypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum. nam hypocrita dicitur qui alterius repraesentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. sic igitur deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata* (ORP lb1 cp11). Nell'edizione Leonina (t. XLII, 1979), che sostituisce tutte e cinque le occorrenze di *hypocrit-* con *ypocrit-*, il testo che ho citato si trova invece al capitolo 10.

sue opere teologiche[63]. Date le sue dimensioni, la *Catena Aurea* appare suddivisa nell'*IT* in quattro opere (corrispondenti ai quattro Vangeli), così come avviene per il Commento alle Sentenze o la Somma Teologica. E' chiaro che un'analisi dettagliata della presenza di *hypocrisis* e *hypocrita* in quest'opera sarebbe necessaria per lo studio di questi lemmi nella tradizione patristica ed altomedievale, più che per lo studio di Tommaso; alcune osservazioni vanno però fatte, visto che si tratta di testi conosciuti e almeno utilizzabili da Tommaso, se non utilizzati di fatto.

Come si può vedere nell'Appendice 3, il numero delle occorrenze dei lemmi *hypocr-* nelle quattro sezioni della *Catena* è proporzionale alla presenza dei lemmi nei quattro Vangeli: predomina nettamente la sezione di Matteo (52 occorrenze sulle 75 complessive), seguita da Luca e poi Marco; vi sono anche due

[63] La bibliografia sulle fonti patristiche di Tommaso è ampia. Un'introduzione generale abbastanza recente si può trovare in L. J. ELDERS, *Thomas Aquinas and the Fathers of the Church*, in *The Reception of the Church Fathers in the West*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997, vol. I, 337-66. Fra gli studi meno recenti mi sembra utile segnalare (in ordine cronologico) N. HALLIGAN OP, *Patristic Schools in the Summa*, The Thomist 7 (1944) 271-322, 505-43; C. DOZOIS, *Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin*, Revue de l'Université d'Ottawa 33 (1963) 28*-48*, 145*-67*; 34 (1964) 231*-41*; 35 (1965) 73*-90*; M.-D. PHILIPPE OP, *Reverentissime exponens frater Thomas*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) 240-58; J. G. GEENEN, *Le fonti patristiche come «autorità» nella teologia di S. Tommaso*, Sacra Doctrina 20 (1975) 7-67; W. H. PRINCIPE, *Thomas Aquinas' principles for interpretation of patristic texts*, Studies in Medieval Culture 8-9 (1976) 11-21. Per quanto riguarda la *Catena Aurea* e la sua successiva utilizzazione da parte di Tommaso, si vedano C. G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i Padri: La "Catena Aurea super Ioannem"*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 57 (1990) 31-92; L. J. BATAILLON OP, *Les sermons de saint Thomas et la "Catena Aurea"*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. I, 65-75; ID., *Saint Thomas et les Pères: de la "Catena" à la "Tertia Pars"*, in *Ordo Sapientiae et Amoris* (ed. C.-J. Pinto de Oliveira OP), Éditions Universitaires, Fribourg 1993, 15-36; inoltre le pp. 348-51 dell'articolo di Elders. Dello studio delle fonti patristiche (in particolare, gregoriane) di Tommaso, e di come utilizzare l'*Index Thomisticus* per indagarle, mi sono occupato in E. PORTALUPI, *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1990 («Dokimion», 10) e negli studi già citati alla nota 37.

occorrenze nella sezione relativa al Vangelo di Giovanni, che pure non contiene traccia dei lemmi. Salvo sviste, nel materiale contenente i lemmi ho contato 21 citazioni di Giovanni Crisostomo, 8 di Gerolamo, 6 di Agostino, 5 di Origene e Teofilatto, 3 di Gregorio Magno, Beda e Rabano Mauro, 2 di Cirillo, Ambrogio e Remigio di Auxerre, 1 di Ilario di Poitiers, Atanasio, Basilio ed Isidoro: in tutto, 64 citazioni di 15 autori diversi, secondo le indicazioni esplicite contenute nel testo. Giovanni Crisostomo sembra essere la fonte principale di Tommaso, per quanto riguarda i brani testuali contenenti i lemmi: si noti però che più volte si tratta di citazioni tratte dall'*Opus imperfectum in Matthaeum*, che Tommaso erroneamente attribuiva al Crisostomo[64]. Alle fonti patristiche si aggiungano poi le citazioni dei versetti evangelici contenenti *hypocrisis* o *hypocrita*, normalmente riportate all'interno dei testi esegetici, ed alcuni riferimenti a glosse bibliche.

I brani testuali della *Catena Aurea* non presentano novità, ma piuttosto conferme a quanto si è già visto finora: l'ipocrisia è un atteggiamento volto unicamente a ricercare la lode e l'apprezzamento degli uomini[65], è simulazione[66], finzione[67], inganno[68], e

[64] Cfr. J. VAN BANNING SJ, *Saint Thomas et l'Opus imperfectum in Matthaeum*, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. VIII (*San Tommaso nella storia del pensiero*), Pontificia Accademia San Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982 («Studi Tomistici» 17), 73-85.

[65] *augustinus de serm. dom.* <cfr. ed. A. Mutzenbecher, SL 35, 1967, lib. 1 par. 18 l. 390> *si tantummodo diceret ut videant opera vestra bona, finem constituisse videretur in laudibus hominum, quas quaerunt hypocritae; sed addidit et glorificent patrem vestrum qui in caelis est, ut hoc ipsum quod homo per bona opera placet hominibus, non ibi finem constituat, sed referat ad laudem dei, et propterea placeat hominibus ut in illo glorificetur deus* (CMT cp5 lc11); *augustinus de serm. dom.* <cfr. *ibid.*, lib. 2 par. 8 l. 175> [...] *quod enim in hypocritis culpatum est, quod scilicet laudes hominum quaerunt, hoc tu facere vetaris* [...] (CMT cp5 lc23); *augustinus de serm. dom.* <cfr. *ibid.*, lib. 2 par. 12 l. 255> *sicut hypocritarum est praebere se spectandos in oratione, quorum fructus est placere hominibus, ita est ethnicorum, idest gentilium, in multiloquio se putare exaudiri; et ideo subditur orantes autem nolite multum loqui* (CMT cp6 lc2); *chrysostomus super matth.* <cfr. ps.-Chrys., *Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 17 – PL 56, 727> [...] *sed per bonam doctrinam malos actus celare, et*

intende condurre alla rovina[69]; l'ipocrisia è detta il «fermento dei Farisei» per la sua capacità di alterare e corrompere la moralità[70]. Più interessante è qualche testo di natura definitoria: sono presenti un estratto della spiegazione isidoriana del termine *hypocrita*[71] ed altri testi, di diversi autori, che ribadiscono la spiegazione dell'ipocrisia come simulazione e come "sdoppiamento" (*aliud... aliud*) tra essere ed apparire[72].

scientiae laudem ab hominibus quaerere, non aedificationem mercedis a deo; et es hypocrita; unde sequitur hypocrita, eice primum trabem de oculo tuo (CMT cp7 lc2).

[66] *hieronymus.* <cfr. *Commentarii in euangelium Matthaei* [ed. D. Hurst - M. Adriaen, SL 77, 1969], lib. 1 l. 801> [...] *demolitur autem hypocrita faciem suam, ut tristitiam simulet, et animo forte laetante luctum gestat in vultu* (CMT cp6 lc12); *augustinus de quaest. evang.* <cfr. ed. A. Mutzenbecher, SL 44B, 1980, lib. 1 quaestio 8 l. 11> [...] *quod dicit assumit secum alios septem, intelligitur, quia cum quis ceciderit de iustitia, etiam simulationem habebit.* [...] *et quoniam non solum habebit illa septem vitia quae septem virtutibus sunt contraria spiritualibus, sed etiam per hypocrisim se ipsas habere virtutes simulabit, propterea assumptis secum septem aliis nequioribus, hoc est ipsa septenaria simulatione, redit ipsa concupiscentia, ut sint novissima hominis illius peiora prioribus* (CMT cp12 lc14).

[67] *chrysostomus in matth.* <cfr. hom. 11 – PG 57, 276> *hypocritas vocat, qui deum se fingentes orare, homines circumspiciunt* (CMT cp6 lc1); *athanasius.* <cfr. *Fragmenta in Lucam* – PG 27, 1395C-D> *ideo vero bina iussit offerri, quia homine consistente ex anima et corpore, duplum a nobis poscit deus, castitatem et mansuetudinem, non solum corporis, sed etiam animae: alioquin erit homo fictor et hypocrita, gerens in tegumentum occultae malitiae innocentiam apparentem* (CLC cp2 lc7).

[68] *chrysostomus super matth.* <cfr. *Opus imperf.*, hom. 15 – PG 56, 717> [...] *has facies hypocritae, qui propter homines ieiunant, exterminant, fallere volentes deum et homines* (CMT cp6 lc13).

[69] *chrysostomus super matth.* <cfr. *Opus imperf.*, hom. 42 – PL 56, 867> *haec est autem hypocritarum prima simulatio, quia laudant quos perdere volunt; et ideo in laudem prorumpunt, dicentes magister, scimus quia verax es. magistrum eum vocant, ut quasi honoratus et laudatus mysterium sui cordis simpliciter eis aperiat, tamquam volens eos habere discipulos* (CMT cp22 lc2).

[70] *theophylactus.* <cfr. *In Lucam* – PG 123, 875D> *vocat igitur fermentum hypocrisim tamquam alterantem et corrumpentem intentiones hominum, quibus se ingesserit: nihil enim sic alterat mores ut hypocrisis* (CLC cp12 lc1).

[71] *isidorus etymolog.* <cfr. *supra*, alla n. 32> *nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personae, quam simulant, colorem perveniant, modo in specie viri, modo in feminae, ut fallant populum dum in ludis agunt* (CMT cp5 lc23).

5. *Hypocrisis* e *hypocrita* nei Commenti alla Bibbia[73]

I Commenti di Tommaso ad Isaia, a Geremia e alle Lamentazioni sono stati datati a prima della partenza da Colonia per Parigi nel 1252, e sarebbero quindi tra le primissime opere di Tommaso. Di scarso rilievo è la presenza in essi dei lemmi *hypocrisis* e *hypocrita*: nel Commento ad Isaia, oltre ad una cita-

[72] *augustinus de serm. dom.* <cfr. ed. cit., lib. 2 par. 5 l. 90> *sicut ergo hypocritae, idest simulatores, tamquam imitatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt – non enim qui agit partes agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum -, sic et in ecclesiis in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se iustum et non exhibet, qui totum fructum in laude hominum ponit* (CMT cp5 lc23); *augustinus.* <cfr. *ibid.*, lib. 2 par. 64 l. 1456> *accusare enim vitia officium est bonorum; quod cum mali faciunt, alienas partes agunt; sicut hypocritae, qui tegunt sub persona quod sunt, et ostendunt in persona quod non sunt* (CMT cp7 lc2); *remigius.* <cfr. hom. 12 – PL 131, 928B> *hypocrita dicitur simulator, quia aliud opere simulat, et aliud corde gestat* (CMT cp15 lc2); *hieronymus.* <cfr. *Commentarii in euangelium Matthaei*, ed. cit., lib. 3 l. 1766> *prima ergo virtus est respondentis, interrogantium mentes cognoscere, et non discipulos, sed tentatores vocare. hypocrita ergo vocatur qui aliud est, et aliud simulat* (CMT cp22 lc2); *hieronymus.* <cfr. *ibid.*, lib. 4 l. 216> *diversis verbis, eodem sensu quo supra, arguit pharisaeos simulationis et mendacii; quod aliud ostendant hominibus foris, aliud domi agant: unde dicitur vae vobis, scribae et pharisaei hypocritae, qui mundatis quod deforis est calicis et paropsidis* (CMT cp23 lc8); *chrysostomus super matth.* <cfr. *Opus imperf.*, hom. 45 – PG 56, 885> *dic autem, hypocrita: si bonum est esse malum, ut quid non vis apparere quod vis esse?* (CMT cp23 lc9); *hieronymus.* <cfr. op. cit., lib. 4 l. 228> [...] *sic autem et perversi magistri, qui alia docent et alia faciunt, munditiam habitu vestis et verborum humilitate demonstrant; intus autem pleni sunt omni spurcitia et avaritia et libidine: et hoc manifeste exprimit inferens sic et vos a foris quidem apparetis hominibus iusti; intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate* (*ibid.*); *hieronymus.* <cfr. *ibid.*, lib. 4 l. 687> [...] *saepe enim dicimus hypocritam aliud esse, et aliud ostendere* (CMT cp24 lc13); *basilius.* <ma potrebbe forse trattarsi di Ambrogio, *De Helia et ieiunio* [ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, 1897], cap. 10 par. 35 p. 432, oppure di Pascasio, *Expositio in Matheo* [ed. B. Paulus, CM 56-56A-56B, 1984], lib. 4 l. 160; cfr. anche il testo di Agostino citato all'inizio di questa nota> *hypocrita est qui in theatro assumit alienam personam; sic et in vita praesenti quidam alia gerunt in corde, et alia superficialiter ostendunt hominibus* (CLC cp13 lc3).

[73] Una presentazione generale dei commenti scritturali di Tommaso nel loro contesto storico è offerta da F. SANTI, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale*, Angelicum 71 (1974) 509-35.

zione di Isaia 9:17, che viene brevemente chiosata riconducendo il comportamento dell'ipocrita alla simulazione[74], si trovano due citazioni di Giobbe 8:13, una di Giobbe 15:34 e di Giobbe 34:30 (che conferma la motivazione del potere dei violenti come pena per i peccati del loro popolo)[75], ed infine una di Matteo 6:16; una citazione di Giobbe 34:30 e una di Isaia 9:17 si trovano anche, rispettivamente, nel Commento a Geremia e in quello alle Lamentazioni. Agli ultimi anni di vita di Tommaso risale invece la *Postilla super Psalmos*, giuntaci in una *reportatio*; vi si trovano citazioni di Giobbe 13:16, 20:5 e 34:30, e di Matteo 22:18 e 23:27; ritornano ancora una volta la giustificazione del dominio dei malvagi come punizione per il popolo, e l'equiparazione dell'ipocrisia alla simulazione[76].

Ben più significativo è il commento di Tommaso al libro di Giobbe, che, nella *Vulgata*, è il libro biblico che segue immediatamente il Vangelo di Matteo per numero di occorrenze del lemma *hypocrita*[77]. L'opera, databile agli anni 1261-1265, con-

[74] Il testo registrato nell'*IT* è quello comunicato a Padre Busa dagli editori diversi anni prima dell'effettiva pubblicazione, avvenuta con il tomo XXVIII dell'edizione Leonina, nel 1974; può pertanto capitare di riscontrare alcune divergenze tra le due versioni. In questo caso, il testo dell'*IT* recita: *et primo ponitur punitio, non miserebitur; secundo ponitur ratio quantum ad simulationem in opere. hypocrita, quantum ad malitiam in corde, et nequam, quantum ad falsitatem in ore, et universum os* (CIS cp9 lc2 – linea 298 dell'ed. Leonina). La punteggiatura, che imporrebbe di collegare *hypocrita* a *malitia in corde*, è stata modificata nell'edizione Leonina, che sostituisce il punto dopo *opere* con un due punti. Inoltre nell'edizione la grafia *hypocr-* è stata sostituita con la grafia *ypocr-* in tutte e sei le occorrenze del lemma *hypocrita*.

[75] *violentum dominium non solum est culpa hominis, sed etiam poena dei judicantis peccata populi, sicut dicitur job 34: qui regnare facit hypocritam propter peccata populi* (CIS cp3 lc1 – linea 9 nell'ed. Leonina).

[76] *alio modo sic reprehendit simulationem: quasi dicat: postea quam jam sic conturbantur et sequuntur mala, in ore suo complacebunt, idest student loqui sancta et blanda: matth. 23: vae vobis scribae et pharisaei hypocritae, qui similes estis sepulcris dealbatis etc. usque ad et iniquitatem. glossa, pejores sunt simulantes quam aperte mali* (RPS ps48 n. 7).

[77] Su questo testo cfr. P. ZERAFA OP, *Il commento di San Tommaso al libro di Giobbe tra esegesi antica e esegesi contemporanea*, Angelicum 71 (1974) 481-507, che stabilisce un raffronto tra il commento di Tommaso, i *Moralia* di Gregorio e l'approccio dei moderni.

tiene un'occorrenza di *hypocrisis* e 23 di *hypocrita*, ovviamente in stretta connessione col testo da commentare; le spiegazioni di Tommaso, sebbene limitate al senso letterale, sono però più approfondite rispetto a quelle che si leggono negli altri suoi commenti veterotestamentari. Tommaso chiarisce che l'ipocrisia nasce dal cuore: l'ipocrita è infatti colui che non ha il cuore semplice, perché finge attaccamento a Dio ma in realtà rivolge il suo cuore alle realtà terrene; pertanto solo il fallimento dei suoi progetti terreni – inevitabile, prima o poi – lo spingerà a rammaricarsi del suo atteggiamento[78]. L'ipocrita è il simulatore, che non avrà parte alla salvezza[79]; la sua vita è sterile e infruttuosa, perché nel suo cuore desidera danneggiare il prossimo[80]; breve è la gioia

[78] Cfr. CIO cp8 *passim*: [...] *aliqui autem sunt qui secundum eius sententiam pereunt propter subtractionem occultae adhaesionis ad deum, et hi sunt hypocritae qui exterius praetendunt ac si deo inhaereant sed cor eorum est ad terrena: et ideo de hypocrita loquens nominavit spem, de obliviscentibus deum nominavit vias, idest operationes, quia eorum opera sunt aversa a deo, hypocritae autem spes. quomodo autem spes hypocritae pereat, ostendit cum subdit non ei placebit vecordia sua, ubi considerandum est quod hypocrita cor habet vanum quidem et negligens ad spiritualia sed quantum ad temporalia sollicitum, et hoc quidem ei placet quandiu in temporalibus ei bene succedit secundum quod sperat; si autem ei temporalia subtrahantur, tunc necesse est quod ei displiceat quod circa deum cor verum et firmum non habuit* [...] *et similiter hypocrita quia a principio arridet sibi fortuna proficere videtur, sed veniente sole, idest tribulatione, cito prosperitas eius deficit* [...] *aliquis hypocrita potest habere fiduciam de sua stabilitate, non solum propter prosperitatem propriam sed etiam propter multitudinem consanguineorum et domesticorum, aut etiam propter fortitudinem regni aut civitatis in qua inhabitat. sed haec fiducia eius deficit ei* [...] *considerandum est autem quod ideo baldath de hypocrita et simplici fecit mentionem quia aestimabat iob non vere sanctum sed hypocritam fuisse, et quod propterea prosperitas eius firma non fuerit, sed si simplex esse inceperit promittit ei prosperitatem affuturam.*

[79] *quare autem salvet eos qui in conspectu eius vias suas arguunt, ostendit subdens non enim veniet in conspectu eius omnis hypocrita, idest simulator qui cum sit iniquus se tamen iustum profitetur et vias suas non arguit coram deo: unde non veniet in conspectu eius ut deum videat in quo ultima salus hominis consistit, sicut infra magis exponet, veniet tamen in conspectu eius quasi ab eo iudicandus* (CIO cp13, linea 235 dell'ed. Leonina).

[80] *unde de hoc merito subdit congregatio enim hypocritae sterilis, idest illa quae congregantur ab hypocrita infructuosa redduntur, et ignis devorabit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt: fit enim interdum ex divino iudicio ut ea*

che ricava dalla sua simulazione, perché presto verrà riconosciuto dai suoi frutti malvagi[81]. Commentando Giobbe 27:8 Tommaso spiega che il termine *hypocrita* sta a rappresentare ogni peccatore, a causa di quella simulazione che fa degli ipocriti dei veri e propri «falsari della virtù»[82]; infine, *hypocrita* serve nuovamente a connotare il tiranno, la cui oppressione serve da pena per i peccati del popolo[83].

I lemmi *hypocrisis* e *hypocrita* si trovano anche in numerosi commenti neotestamentari (trasmessi quasi tutti sotto forma di *reportatio*), anche se, coerentemente con la distribuzione quantitativa dei lemmi nei testi biblici, soltanto nel Commento al

quae male acquisita sunt de facili consumantur; et hoc dicit notans iob de rapacitate et hypocrisi quasi propter huiusmodi peccata ei adversitas acciderit. et addit tertium peccatum, scilicet dolositatem, unde sequitur concepit dolorem, idest praeexcogitavit in corde suo qualiter alii dolorem inferret; cuius quidem conceptus partus est nocumentum iniuste illatum, unde sequitur et peperit iniquitatem. adiungit consequenter modum quo hoc perficiat dicens et uterus eius praeparat dolos: hypocritarum enim est non manifeste sed dolose aliis nocumentum inferre; per uterum autem cor intelligitur in quo fiunt conceptus spirituales, sicut in utero conceptus corporales (CIO cp15, alla fine).

[81] *laudantur enim quandoque ad modicum propter aliqua bonitatis signa et initia quae in eis apparent, sed illa statim obnubilantur ex iniquis operibus quae in eis apparent, et ideo gaudium quod habent de favore quem capiunt ex sua simulatione in brevi pertransit, et hoc est quod subdit et gaudium hypocritae ad instar puncti, quasi in momento pertransiet, quia postea ex fructibus suis cognoscitur, ut dicitur matth. vii 16* (CIO cp20, linea 45).

[82] *asserit ergo primo inutile esse peccatoribus si in hac vita bona temporalia consequantur absque animae bonis, unde dicit quae est enim spes hypocritae si avare rapiat, idest si iniuste divitias congreget, et non liberet deus animam eius, scilicet a peccato per gratiae dona, idest quid boni potest ex hoc consequi? et loquitur de hypocrita, idest simulatore, loco omnium peccatorum quia simulata aequitas est duplex iniquitas, et hypocritae tamquam falsarii virtutis videntur maxime esse abominabiles apud deum, sicut infra xxxvi 13 dicitur simulatores et callidi provocant iram dei* (CIO cp27, linea 97). Questo è il Tommaso esegeta, ma il Tommaso teologo – come si è visto nel *Contra impugnantes* – non accetta di considerare l'ipocrisia il peccato più grande.

[83] *est autem et alia poena multitudinis praeter contritionem, qua scilicet affligitur tyrannorum dominio, et quantum ad hanc poenam subdit et super gentem et super omnes homines, quasi dicat: non solum in una gente iudicia sua exercet per contritionem vel tyrannorum oppressionem, sed etiam in omnes homines; et subdit de tyrannorum oppressione qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi, qui scilicet ex eius regimine affligitur* (CIO cp34, linea 347).

Vangelo di Matteo il numero di occorrenze è abbastanza elevato. Le edizioni di quest'opera, che risale probabilmente agli anni 1269-70, ci presentano un testo erroneo ed incompleto; gli studiosi della Commissio Leonina hanno reperito da tempo un manoscritto che trasmette un testo più fedele all'originale, ma ne sono stati editi solo alcuni estratti[84], che l'*IT* registra nelle *Reportationes Ineditae Leoninae* (087 RIL), mentre il testo tradizionale del Commento (085 REM) segue l'edizione Marietti del 1951. Nel Commento al Vangelo di Matteo si conta un'occorrenza di *hypocrisis* e 21 di *hypocrita*, alle quali va aggiunta un'occorrenza di *hypocrita* nei testi inediti sopra ricordati. Il ricorso ai lemmi è fortemente condizionato dalla loro presenza nel testo commentato: per ben 13 volte, infatti, essi ricorrono in citazioni di versetti di Matteo; è inoltre presente una citazione di Giobbe 34:30. L'esegesi tommasiana dei passi che contengono i due lemmi ci ripresenta un quadro già noto: come gli antichi attori da cui prendono il nome, gli ipocriti sono dei simulatori, che si definiscono per la loro doppiezza, per una scissione (*aliud... aliud*) tra finzione esteriore e realtà interiore, tra parole e intenzioni («cuore»), tra ciò che dicono e ciò che fanno[85]; ri-

[84] Su tutto ciò cfr. TORRELL, op. cit. alla nota 41, 378.

[85] Cfr. REM cp 15 lc1 (*hypocritae. proprie dicebantur hypocritae, qui intrabant theatrum, et habebant unam personam, et simulabant aliam cum larvis. isti ergo hypocritae sunt, qui exterius aliud praetendunt quam habeant interius; unde interius intendebant lucra, exterius movebant homines ad offerendum deo. iob c. xxxvi, 13: simulatores et callidi provocant iram dei, neque clamabunt cum vincti fuerint. bene prophetavit de vobis isaias. hoc habetur is. xxix, 13. primo ponit duplicitatem eorum; secundo inutilitatem servitii, ibi sine causa autem colunt me. dicit ergo populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. et hoc ad litteram, quia honorabant labiis, sed corde longe erant a deo; quia christum in nomine dei venientem non recipiebant. vel sic. populus hic labiis me honorat etc., quod enim dicunt, quod homo debet offerre deo, videtur quod honorent deum, cor autem eorum longe est, quia non tendebant ad honorem dei, sed ad cupiditatem: unde quanto cupiditas maior, tanto caritas minor. hoc habetur ier. xii, 2: prope es tu ori eorum, et longe a renibus eorum. sed numquid ista fictio valet eis? non, quia non placet domino; unde sequitur sine causa autem colunt me*), cp22 lc2 (*hypocritae. et bene dicit hypocritas, quia hypocritae sunt proprie qui aliud in ore habent, aliud in corde*) e cp24 lc4 (*item alia poena est quod annumerabitur iniquis, unde dicit partemque eius ponet cum hypocritis. hypocritae sunt simulatores qui unum profitentur, et aliud agunt: unde partem eius ponet cum talibus*).

spettano le tradizioni umane ma trasgrediscono i comandamenti divini[86]; scambiano il bene con il male[87]; hanno come unico scopo quello di farsi ammirare dagli altri[88]; non cercano la verità, ma solo ciò che ha l'apparenza del bene[89]; vana è pertanto la loro preghiera[90]; non riusciranno però celare a lungo la loro malvagità[91].

Particolare attenzione merita il commento di Tommaso a quella parte del capitolo 23 di Matteo che contiene le invettive contro Scribi e Farisei, bollati come *hypocritae*[92]. Tommaso dà fin dall'inizio una struttura semplice e chiara alla sua interpretazione: i destinatari delle invettive sono condannati da Gesù per la loro simulazione, che assume tre forme: la simulazione della religione, della purezza e della devozione (*pietas*)[93]; quanto segue è

[86] *supra vii, 5: hypocrita, eiice primum trabem de oculo tuo. constat, quod transgredi mandatum dei est gravius quam traditiones hominum: et ideo qui transgrediebantur mandata dei, in maioribus delinquebant* (REM cp15 lc1).

[87] *unde dicit venit ioannes non manducans, neque bibens: et hoc ad litteram, quia multum abstinens fuit, et dicunt: daemonium habet, sicut hypocritae bonum in malum convertunt* (REM cp11 lc2).

[88] *unde dicit omnia vero opera sua faciunt, quia non solum unum, sed omnia ut videantur ab hominibus, contra illud quod dicitur supra vi, 16: nolite fieri sicut hypocritae. nolite ergo assimilari eis* (REM cp23 lc1).

[89] *dicit ergo principes autem sacerdotum quaerebant falsum testimonium contra iesum, ut eum morti traderent. sed est quaestio, quare non sine testimonio eum morti tradebant. una causa est, quia hypocritae quaerunt quod videtur esse bonum, sed veritatem non quaerunt: sic isti quaerebant ut viderentur non a se facere, unde contra legem faciebant; ex. xx, 16: non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium* (REM cp26 lc7).

[90] *sic ergo orabitis. supra dominus docuit modum orandi, scilicet ut vitemus et vanitatem hypocritarum et multiloquium gentilium* (RIL n2 cp6 vs9).

[91] *si autem exponatur de simulatoribus* [...] *quaeres: qualiter possunt cognosci? dicendum quod potest vix aliquis hypocrita esse ita compositus, quin appareat aliquid malitiae vel verbo, vel facto: prov. xxvii, 19: quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium, sic corda hominum manifesta sunt prudentibus. et seneca* <cfr. *De clementia* [ed. E. Hosius, Teubner, 1914], lib. 1, cap. 1, par. 6>*: nemo potest diu fictam ferre personam* (REM cp7 lc2).

[92] Per inquadrare brevemente il testo di Tommaso nella storia dell'esegesi di Matteo 23 si veda l'articolo della POLLMANN già citato alla nota 18.

[93] *Postquam instruxit discipulos et turbas de cautela quam habere debebant super doctrina iudaeorum, hic convertit sermonem ad scribas, increpando eos. primo increpat de simulatione religionis, cum irreligiosi essent; secundo de simu-*

una lunga variazione sul tema, con approfondimenti richiesti dalle peculiarità dei singoli versetti evangelici, con l'insistenza sulla scissione tra esteriorità ed interiorità, con il frequente ricorso al verbo *simulo* e al sostantivo *simulatio*[94].

Altre 17 occorrenze complessive di *hypocrisis* e *hypocrita* si trovano nel Commento al Vangelo di Giovanni, databile agli anni 1270-72, e nei commenti agli scritti paolini, di datazione incerta che va dalla metà degli anni '60 al 1273 circa. All'interno di queste opere l'uso dei due lemmi non può che essere più casuale e poco dipendente dai testi biblici commentati, nei quali la loro

latione puritatis, cum impuri essent; tertio de simulatione pietatis, cum impii essent (REM cp23 lc2, all'inizio).

[94] Riporto alcuni spezzoni di testo, a titolo di esempio: *unde dicit vae vobis, scribae et pharisaei, et superaddit hypocritae, quia principalis intentio erat simulatio* [...] *vae vobis, scribae et pharisaei, qui mundatis quod deforis est calicis et paropsidis. supra dominus increpuit pharisaeos de simulatione quam exterius praetendebant quam non habebant in corde, sed ad quaestum retorquebant; hic de simulatione puritatis quam exterius ostendebant* [...] *dicit ergo vae vobis, scribae et pharisaei hypocritae, qui mundatis quod deforis est calicis etc.. notate quod istud potest intelligi dupliciter. uno modo, quod sit locutio propria; et vult tangere morem pharisaeorum, qui ponebant magnam curiositatem in mundando exteriora, ut habetur supra, quod servabant munditiam urceorum et vasorum; unde vae vobis, qui magnam sollicitudinem imponitis in mundando vasa, sed non corda. unde sequitur intus autem, idest in corde, pleni estis rapina et immunditia. hieronymus vult quod sit figurativa locutio, unde vult quod intelligatur munditia omnis quae foris ostenditur* <cfr. *Comm. in euangelium Matthaei* [ed. D. Hurst - M. Adriaen, SL 77, 1969], lib. 4, l. 231>. *in paropside cibus ministratur, in calice potus. homo autem paropsis dicitur; cibus autem in quo deus delectatur, sunt bona opera quae facit; io. iv, 34: cibus meus est ut faciam voluntatem patris mei* [...] *post hoc exponit sic et vos foris quidem apparetis hominibus iusti, idest homines vos iudicant iustos, intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate. comprehendit peccata carnalia, avaritiam et gulam, sicut dictum est supra, sub qua vanagloria continetur; io. xii, 43: dilexerunt magis gloriam suam quam dei. item sub iniquitate omnia peccata spiritualia. tunc cum dicit vae vobis,... qui aedificatis sepulcra prophetarum, arguit eos de simulatione pietatis et duo facit. primo ponit simulationem eorum; secundo crudelitatem, ibi itaque testimonio estis vobismetipsis etc.. item simulant dupliciter, factis et verbis* [...] *ideo aliter dicendum quod non vituperantur propter hoc, sed quia non faciebant hoc nisi ut exterius ostenderent signa pietatis, sicut supra dicitur quod decimabant mentham et cyminum. item ornatis sepulcra iustorum. ornabant sepulcra, et tamen habebant animum ad interficiendum propter simulationem* (REM cp23 lc2, *passim*).

presenza si riduce all'unica occorrenza della Prima Lettera a Timoteo 4:2. Questo versetto risulta citato tre volte, in tre opere diverse, ma le citazioni bibliche più numerose sono quelle dell'ormai più volte ricordato Giobbe 34:30, presente quattro volte; si rilevano inoltre citazioni di Giobbe 13:16 e 15:34, Luca 12:1, Matteo 23:25, ed un generico riferimento alle invettive di Matteo 23; in tutto, 12 citazioni bibliche esplicite, che esauriscono in gran parte le occorrenze dei lemmi in questo gruppo di scritti esegetici. A livello semantico, ritroviamo la spiegazione dell'ipocrisia, cioè il «fermento dei Farisei» di cui parla Luca, in termini di simulazione[95], peccato imputabile anche agli pseudo-apostoli[96], ben diversi da Paolo, il cui compito apostolico non è certo spiegabile come una punizione di Dio per i peccati dei fedeli[97]; è presente anche una contrapposizione tra gli ipocriti e

[95] *secundo, in fermento potest considerari corruptio, et secundum hoc per fermentum potest intelligi uno modo peccatum, quia scilicet per unum hominis peccatum omnia opera eius corrupta redduntur, puta per peccatum simulationis, quod comparatur fermento. lc. xii, 1: attendite a fermento pharisaeorum, quod est hypocrisis* (C1C cp5 lc2).

[96] *in intentione autem vitatur malum vitae, si est intentio recta, et quantum ad hoc dicit non ambulantes in astutia, id est in astutia et simulatione et hypocrisi, quod faciunt pseudo, qui aliud praetendunt exterius, et aliud gerunt interius in corde. iob xxxvi, 13: simulatores et callidi provocant iram dei* (R2C cp4 lc1).

[97] Cfr. R2C cp1 lc1 (*non est datus populo ex divino furore, iuxta illud iob xxxiv, 30: qui facit regnare hypocritam, etc.. osee xiii, 11: dabo tibi regem, sed in furore meo. est adeptus apostolatum ex voluntate dei et beneplacito*), cp5 lc3 (*item in facie gloriantur, id est in conspectu hominum, sicut hypocritae faciunt, et non in corde, id est in testimonio conscientiae, sicut apostolus. unde dicit: gloria nostra haec est, etc.. vel in facie gloriantur, quia aliqua praetendebant exterius, quae tamen non ita sentiebant interius in corde, scilicet quod dicebant se doctos ab apostolis, et quod sequerentur eorum doctrinam, quam tamen nitebantur destruere*) e cp10 lc2 (*dicendum est quod aliud est commendare seipsum ad conscientiam, et aliud ad aures. nam ad conscientias hominum commendamus nos ipsos, cum bene agimus, et hoc est bonum. ad aures autem commendamus nosmetipsos verbis tantum, et hoc est malum. primo modo commendant se iusti et apostolus; secundo modo pseudo et hypocritae*); RT2 cp1 lc1 (*origo apostolatus est voluntas dei, unde dicit per voluntatem dei, quam quidam praeveniunt, quia se ingerunt; contra quos dicitur hebr. v, 4: nemo assumit sibi honorem, sed qui vocatur a deo tamquam aaron. item quidam permittuntur propter peccata populi. iob xxxiv, 30: qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*).

Cristo stesso, consistente nel fatto che gli ipocriti, a differenza di Cristo, cercano di glorificare se stessi[98]. Il versetto della Prima Lettera a Timoteo non riceve un particolare approfondimento: la *hypocrisis* è una forma di inganno[99] che consiste nella menzogna di chi condanna ogni matrimonio[100].

6. *Hypocrisis* e *hypocrita* nei Sermoni

Nell'*IT* sono presenti due raccolte di sermoni: la prima è individuata dalla sigla RSR (la lettera R iniziale ricorda che si tratta di *reportationes*) e contiene quattordici fra i diciannove sermoni che, secondo il Padre Bataillon, possono essere attribuiti a Tommaso con certezza[101]; la seconda, a cui è stata assegnata la sigla DSR, appartiene invece al gruppo delle opere di dubbia autenticità. I lemmi *hypocrisis* e *hypocrita* sono presenti nei primi due sermoni del gruppo RSR («Puer Jesus» e «Attendite a falsis prophetis») e nel secondo fra i sermoni di dubbia autenticità («Petite et accipietis»).

Il primo fra i sermoni autentici contiene semplicemente una citazione di Matteo 6:16; il sermone «Attendite a falsis prophe-

[98] *dicit ergo christus non semetipsum clarificavit. circa quod sciendum est, quod non dicit: non fecit seipsum pontificem, sed dicit non clarificavit, etc.. sunt enim quidam qui se clarificant, ut fiant, sicut hypocritae, qui demonstrant in se aliqua, ut eligantur, vel praebendas consequantur; nullus tamen facit se pontificem: christus vero non solum non fecit se pontificem, sed nec se clarificavit ut pontifex fieret. io. viii, 50: ego gloriam meam non quaero, et paulo post sequitur: est pater meus qui glorificat me* (RHE cp5 lc1).

[99] *item, primo praenuntiat errorem futurum ex parte deceptorum; secundo ex parte decipientium, ibi in hypocrisi* (RT1 cp4 lc1).

[100] *considerandum quod in detestationem fornicationis, contra quam locutus iam fuerat, aliqui non habentes zelum dei secundum scientiam, intantum procedebant, quod etiam matrimonium condemnabant, secundum illud i tim. iv, 2 s.: in hypocrisi loquentium mendacium, prohibentium nubere* (C1C cp7 lc1).

[101] Cfr. L. J. BATAILLON, *Les sermons attribués à Saint Thomas: question d'authenticité*, in *Thomas von Aquin. Werke und Wirkung im Licht neuerer Forschung* (hrsg. A. Zimmermann), de Gruyter, Berlin - New York 1988 («Miscellanea Mediaevalia» 19), 325-41, e J.-P. TORRELL, op. cit. alla nota 41, 400-1.

tis», invece, presenta ben 27 occorrenze complessive dei due lemmi: in effetti, lo si potrebbe intitolare «sermone sull'ipocrisia», perché i falsi profeti di cui parla Matteo 7:15 vengono a coincidere con gli ipocriti[102]. I falsi profeti sono coloro che si avvicinano travestiti da pecore, ma dentro sono lupi rapaci: così sono gli ipocriti – spiega Tommaso –, se si considera che le vesti delle pecore di Cristo sono quelle del culto, della giustizia, della penitenza e dell'innocenza, e gli ipocriti cercano di travestirsi indossandole tutte e quattro[103]; gli ipocriti sono lupi rapaci

[102] *attendite a falsis prophetis etc.. dictum est hodie de hostibus populi christiani, scilicet de falsis prophetis; nunc videndum est quomodo insidiantur nobis. apostolus autem ad corinth. aperit eorum insidias. et similiter dominus in evangelio cum dicit: attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium etc.. in quo hypocrisis intelligitur, quia latibulum falsorum prophetarum latibulum est hypocrisis. unde apostolus ad tim. 4, 1: spiritus manifeste dicit: in novissimis diebus venient illusores discedentes a fide attendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum loquentium in hypocrisi mendacium. si quis consideret vitam et mores, videbuntur sibi boni, qui austeram vitam ducunt a conjugiis et cibis delicatis abstinent, sed attendunt spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum* (RSR n. 2 ps3, all'inizio). Si noti il riferimento agli errori dottrinali: A. J. FLETCHER, *The topical hypocrisy of the Pardoner*, Chaucer Review 25 (1990-1991) 110-26, alla p. 117, sostiene che Tommaso, come anche Guglielmo Peraldo, anticipa in qualche modo l'assimilazione degli ipocriti agli eretici, che si ritroverà in modo più esplicito in John Wyclif.

[103] Cfr. RSR n. 2 ps3, *passim*: *et notandum quod quadruplex est vestis ovium christi; scilicet latriae, justitiae, poenitentiae et innocentiae. in nomine vestis latriae est vestis divini cultus* [...] *istam vestem assumunt hypocritae propter duo; scilicet propter inanem gloriam, et propter lucrum* [...] *alia est vestis ovium christi, quae est justitia et misericordia* [...] *istam vestem assumunt hypocritae semper. unde in evangelio matth. 6, 1-2: attendite ne justitiam faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: et cum facis eleemosynam noli tuba canere sicut hypocritae faciunt. chrysostomus* <cfr. ps.-Chrys., *Opus imperf. in Matthaeum*, hom. 13 – PG 56, 707> *dicit quod tuba est omnis actus vel sermo per quem jactantia demonstratur* [...] *tertia vestis ovium christi est poenitentia. psal. 68, 12: posui vestimentum meum cilicium. ista veste, scilicet simulatae poenitentiae et austerae vitae, utuntur hypocritae. unde in evangelio matth. 6, 16: cum jejunatis nolite fieri sicut hypocritae tristes. exterminant faciem suam ut videantur hominibus jejunare. hoc quaerunt et hoc appetunt ut videantur hominibus jejunare* [...] *quarta vestis ovium christi est innocentia, quae est vestis limpida et pulchra, ut in prov. 31, 25: fortitudo et decor indumentum ejus. istam vestem, scilicet simulatae pietatis et munditiae assumunt hypocritae. unde in evangelio matth. 23, 27: vae vobis hypocritae qui similes estis sepulchris dealbatis, scilicet quae apparent*

perché, come i lupi, rapiscono le pecore, non ne hanno misericordia e sono ostinati nella loro malvagità[104]; per smascherarli come lupi bisogna riconoscerli dai loro frutti e quindi misurarne il comportamento su quelli che sono i frutti delle pecore di Cristo, nell'affetto, nelle intenzioni, nelle azioni e nella capacità di sopportare la tribolazione: gli ipocriti producono infatti frutti ben diversi, tra i quali spicca quello dell'ambizione[105]. Nello svolgimento del sermone compaiono citazioni di Matteo 6:2, 6:16 e 23:27, e della Prima Lettera a Timoteo 4:2, oltre a numerose citazioni di passi biblici che non contengono i lemmi *hypocr-* e ad alcune citazioni patristiche.

hominibus dealbata, intrinsecus autem sunt plena ossibus mortuorum et omni spurcitia, idest rapina et immunditia.

[104] Cfr. *ibid.*, *passim*: *et notandum quod hypocritae comparantur lupis propter tria: quia lupi oves rapiunt, eis non parcunt et eas dispergunt, et in sua malitia perseverant. primo dico, hypocritae comparantur lupis, quia lupi oves rapiunt, et hypocritae rapiunt bona animae et corporis* [...] *secundo hypocritae comparantur lupis, qui nullo modo parcunt* [...] *sic faciunt hypocritae. melior est vita animae quam corporis; et hypocritae ut habeant honores et sequaces, seducunt animas. tertio hypocritae comparantur lupis, quia tamquam lupi in malitia sua perseverant.*

[105] Cfr. *ibid.*, *passim*: *sed qui sunt fructus ovium? proprie possumus dicere quod sunt quatuor fructus ovium, ex quibus deprehenduntur lupi, seu hypocritae. primus consistit in affectione, secundus in intentione, tertius in operatione, et quartus in tribulatione. primus est cordis, secundus oris, et tertius operis, et quartus patientiae et fortitudinis* [...] *galat. 5, 22: fructus autem spiritus, gaudium, caritas et pax. sed hypocritae alium fructum habent, scilicet ambitionis, quia honores amant* [...] *hypocritae amant primos recumbitos in coenis, et primas cathedras in synagogis* [...] *alius fructus ovium christi (est) in locutione, quia boni loquuntur bonum, et de bono* [...] *tertius fructus ovium christi ex quo deprehenduntur hypocritae, est bonae operationis, quia in bonis est fructus bonus* [...] *augustinus in quodam sermone* [...] *dicit, ex operibus ejus cognosci potest; quia qui vile habitum portant ex una parte, et alia parte proferunt signa poenitentiae et mansuetudinis, oves christi sunt. si non; simulatores sunt. unde facile, inquit, hypocritae deprehendi possunt. viam per quam jussi sumus ambulare laboriosa est. hypocritae laborare non eligunt. item hypocritae ostendunt se mites, sed cum occasionem habent persequendi, tunc maxime persequuntur* [...] *quartum signum quo deprehenduntur hypocritae est tempore tribulationis* [...] *augustinus in sermone domini de monte* <cfr. ed. A. Mutzenbecher, SL 35, 1967, lib. 2 par. 41 l. 908> *dicit de hypocritis: cum coeperint, inquit, aliquibus tentationibus subtrahi vel negari quae isto velamine consequuti sunt, vel consequi cupiunt, necesse est appareat utrum lupus in pelle ovina sit, aut ovis in sua.*

Il sermone «Petite et accipietis», la cui attribuzione a Tommaso è dubbia, tratta della preghiera, e si sofferma in particolare sulle motivazioni che devono spingere il credente a pregare e sui sette impedimenti che ostacolano la preghiera, il quarto dei quali è appunto l'ipocrisia. Mi sembra pregevole la caratterizzazione dell'ipocrita come colui che «grida con la bocca ma tace col cuore»[106].

7. *Hypocrisis* e *hypocrita* nei Commenti ad Aristotele

I lemmi *hypocrisis* e *hypocrita* non appartengono di per sé al lessico filosofico greco e risultano di importanza marginale in Aristotele, sia nell'originale greco sia nelle versioni latine medievali delle sue opere. Nell'intero *corpus* dei commenti ad Aristotele di Tommaso, infatti, la loro presenza si riduce a tre occorrenze nella *Sententia Libri Ethicorum*, composta a Parigi nel 1271-72, e a due occorrenze nella *Tabula Libri Ethicorum*, una schedatura dell'*Ethica* e del commento che ne aveva fatto Alberto Magno, composta da Tommaso verso il 1270 come propedeutica alla *Sententia* e rimasta incompiuta[107]. In tutti e cinque

[106] *petite et accipietis. dictum est in primo sermone quod multa sunt quae nos debent movere ad petendum. verum quia multa sunt per quae potest frustrari petitio nostra, ideo in isto sermone possumus ponere septem impedimenta, per quae frustratur petitio nostra. primum impedimentum est propter petendi indiscretionem. secundum, propter petentis haesitationem, seu dubitationem. tertium, propter petentis immunditiam et indignitatem. quartum, propter hypocrisim. quintum, propter odium et rancorem. sextum, propter ad proximum duritiam. et septimum, propter divinae legis contemptum et inobedientiam* [...] *quartum impedimentum est propter hypocrisim et simulationem. hypocrita enim ore clamat, et corde tacet. in quorum persona isaias: populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me. gregorius: vitam aeternam si ore quaerimus, et corde non desideramus, clamando tacemus* <cfr. *Moralia in Iob* [ed. M. Adriaen, SL 143A, 1979-1981], lib. 22, par. 17, l. 41>. *unde in persona hypocritae notabile verbum dicit: hypocrita, ait, clamat cum ipsum tribulatio rerum temporalium angustat* <cfr. *ibid.*, lib. 18, par. 10, l. 1>, *quem tempore opportuno deus non audit quia tempore pacis clamorem domini non audivit* <cfr. *ibid.*, lib. 18, par. 8, l. 44> (DSR n. 2 ps3).

[107] Cfr. J.-P. TORRELL, op. cit. alla nota 41, 383. Il Padre R.-A. GAUTHIER OP ha pubblicato entrambe le opere, insieme al testo della versione latina

i casi i lemmi, ripresi direttamente dal testo aristotelico, vengono utilizzati nel significato, moralmente neutro e comune nel IV secolo a.C., di «recitazione» ed «attore», un significato che, come si è visto, Tommaso già ben conosceva dalla tradizione patristica e da Isidoro; il commento di Tommaso non offre approfondimenti semantici, a parte la consueta chiosatura di *ypocrita* con *repraesentator*[108].

dell'*Ethica* utilizzato da Tommaso, nei tomi XLVII (1969) e XLVIII (1971) dell'edizione Leonina; in appendice al t. XLVIII, alle pp. I-XXV, ha pubblicato altresì il saggio *Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque*, che costituisce una brillante sintesi delle sue approfondite ricerche in materia ed un'ottima introduzione al rapporto di Tommaso con questo testo aristotelico.

[108] CTC lib. 3 lc. 5 n. 14 l. 170: *voluntas alicuius potest esse circa ea quae non fiunt per ipsum: sicut ille qui circumspicit duellum, potest velle quod vincat aliquis ypocrita, id est simulatam gerens personam, puta qui ingreditur campum quasi pugil, cum non sit pugil, vel etiam quod vincat ille qui vere est athleta* (cfr. Bk 1111b23-25); *ibid.*, lib. 3 lc. 19 n. 13 l. 155: *ostendit quod temperantia non est circa delectationes proprias auditus. et dicit quod similiter se habet et in delectationibus quae sunt circa auditum, quod scilicet circa eas non est temperantia vel intemperantia. si enim aliquis in melodiis, idest in consonantiis humanarum vocum, et hypocrisi, idest simulatione humanae vocis quae fit per musica instrumenta, aliquis gaudeat vel superabundanter, vel secundum quod oportet, non ex hoc dicetur temperatus vel intemperatus, quia nec etiam hae sunt multum vehementes delectationes* (cfr. Bk 1118a6-9 – si noti che la forma *hypocrisi* dell'*IT* è in realtà *ypocrisi* nel testo a stampa della Leonina); *ibid.*, lib. 7 lc. 4 n. 14 l. 193: *deinde cum dicit: propter similitudinem autem etc., ostendit quare dicatur circa non necessaria incontinentia cum additione. et dicit, quod hoc accidit propter similitudinem passionis: quia scilicet sicut aliquis immoderate concupiscit voluptates corporales, ita pecuniam et alia praedicta. et est simile, sicut cum dicimus aliquem hominem esse malum medicum vel malum ypocritam, id est repraesentatorem, qui tamen non dicitur simpliciter malus. sic igitur in his quae sic dicuntur mala, non dicimus malitiam simpliciter circa unumquodque eorum, sed secundum quandam proportionalem similitudinem, quia scilicet ita se habet malus medicus ad ea quae sunt medici, sicut malus homo ad ea quae sunt hominis; ita etiam et in genere continentiae solam illam dicimus simpliciter continentiam et incontinentiam, quae est circa eadem temperantiae et intemperantiae* (cfr. Bk 1148b6-9); CTE s.v. "delectacio" (*quod delectacionum eligibilium dicitur incontinens quis non simpliciter, set sicut malus medicus et malus ypocrita*) e s.v. "uoluntas" (*quod uoluntas est circa ea que nequaquam operata sunt per ipsum, puta ypocritam aliquem uincere*).

8. *Hypocrisis* e *hypocrita* nella *Secunda Secundae*

Come già si è anticipato, dopo la *Catena Aurea* l'opera di Tommaso con il maggior numero di occorrenze di *hypocrisis* e *hypocrita* è la *Summa Theologiae*. Le 62 occorrenze riguardano però esclusivamente la *Secunda Secundae*, composta a Parigi nel 1271-72, e sono concentrate quasi tutte in una sola questione, la 111; considerate le dimensioni ragguardevoli della *Summa Theologiae*, quindi, anche nell'opera a cui si è maggiormente legata la fama dell'Aquinate il ricorso a *hypocrisis* e *hypocrita* è sporadico e legato alla trattazione di pochi problemi specifici.

Quasi tutte le occorrenze dei due lemmi si trovano all'interno del vasto trattato sulla giustizia, che occupa le questioni 57-122 della *Secunda Secundae*[109]. Nella questione 100, dedicata al problema della simonia, il lemma *hypocrita* compare tre volte, in un'obiezione e nella relativa risposta; come già nel Commento alle Sentenze, il simoniaco viene distinto dall'ipocrita perché quest'ultimo non dà veramente un bene spirituale ma finge di farlo, e quindi più che comprare la lode degli altri la ruba[110]. Nella questione 108, che tratta il tema della vendetta, *hypocrita* è presente una sola volta, in una citazione esplicita di Giobbe 34:30, che serve – ancora una volta – a spiegare i peccati dei superiori come punizione per i peccati dei sudditi.

Le maggior parte delle occorrenze dei due lemmi *hypocr-* si trova però nella sezione costituita dalle questioni 109-113, che trattano della virtù della verità e dei vizi ad essa contrapposti[111].

[109] Un'analisi della struttura di questo trattato e delle sue relazioni con l'etica aristotelica e con il decalogo si trova in D. MONGILLO OP, *La struttura del "De iustitia". Summa Theologiae II-II qq. 57-122*, Angelicum 48 (1971) 355-77.

[110] *ad quartum dicendum quod hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, et simulando magis furtive surripit laudem humanam quam emat. unde non videtur pertinere ad vitium simoniae* (ST3 qu100 ar5 ra4).

[111] Per una lettura guidata e commentata di queste questioni si può ricorrere alle edizioni "nazionali" della *Summa Theologiae*: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. Les vertus sociales: 2ª-2æ, Questions 101-122* (trad. J.-D. Folghera OP), Desclée & Cie, Paris - Tournai - Rome 1932; THOMAS VON AQUIN, *Tugenden des Gemeinschaftslebens (II-II 101-122)*,

La verità di cui tratta la questione 109 non è la verità logico-gnoseologica o la verità ontologica, ma la verità morale, considerata una virtù annessa alla virtù della giustizia perché anch'essa stabilisce un'uguaglianza (tra i segni e le realtà significate) e perché rappresenta un debito (sebbene morale e non strettamente legale) nei confronti del prossimo[112]. Si tratta di quella *virtus veritatis* già incontrata nel Commento alle Sentenze, che Tommaso, seguendo le suggestioni del testo aristotelico[113], fa corrispondere esplicitamente alla *veracitas*, cioè alla qualità morale di chi intende comunicare agli altri la verità, soprattutto la verità *su se stesso*, così da evitare ogni doppiezza: intesa in questo senso, nel lega-

Kerle, München - Heidelberg 1943 («Die deutsche Thomas-Ausgabe» 20); THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, vol. 41: *Virtues of justice in the human community* (cur. T. C. O'Brien), Blackfriars, London 1972; S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica* (a cura dei Domenicani italiani), vol. XIX: *Le altre virtù riducibili alla giustizia (II-II qq. 101-122)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984. Si veda anche A. TAGLIAPIETRA, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003, 117-27.

[112] Cfr. ST3 qu109 ar3 co: *Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum* [...] *Alio modo, inquantum iustitia aequalitatem quandam in rebus constituit. Et hoc facit virtus veritatis: adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiae quantum ad rationem debiti. Non enim haec virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia: sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem*; *ibid.*, ra1: *quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent.*

[113] Cfr. Etica Nicomachea II, 7 (Bk 1108a19-23), IV, 8 (Bk 1124b26-31) e IV, 13 (Bk 1127a13-b32) – si badi che esistono due tradizioni per la partizione del testo aristotelico: in alcune edizioni i capitoli che ho indicato come IV, 8 e IV, 13 corrispondono ai capitoli IV, 3 e IV, 7; è bene quindi non omettere mai l'indicazione del luogo secondo il Bekker. Per un approfondimento della dottrina aristotelica della verità morale sono fondamentali P. WILPERT, *Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik*, Philosophisches Jahrbuch 53 (1940) 324-38, e *L'Éthique à Nicomaque* (cur. R. A. Gauthier - J. Y. Jolif), t. II (Commentaire), Publ. Universitaires, Louvain – B. Nauwelaerts, Paris 1970², alle pp. 306-16; si vedano anche J. S. ZEMBATY, *Aristotle on lying*, Journal of the History of Philosophy 31 (1993) 7-29 e A. TAGLIAPIETRA, op. cit., 80-6. Si tenga presente che la *Secunda Secundae* viene composta negli stessi anni del Commento all'Etica.

me che Tommaso stesso istituisce con la *simplicitas*, la virtù della verità si deve intendere e tradurre anche come "sincerità"[114].

Che la *veritas* morale sia da intendere in entrambi questi significati emerge non solo dal contenuto della questione 109, ma anche dalla trattazione dei vizi ad essa contrapposti: mentre Aristotele si limita a presentare la verità morale (ἀλήθεια) come il giusto mezzo tra la millanteria (ἀλαζονεία) e la falsa modestia (εἰρωνεία), Tommaso le pone in contrasto il *mendacium* (e questo confermerebbe l'interpretazione della *veritas* come veracità), la *simulatio sive hypocrisis* (che si contrappone piuttosto alla *veritas* intesa come sincerità), e poi i due vizi già indicati da Aristotele, la *iactantia* e la *ironia*, che si possono intendere anche come due tipi di menzogna[115]. Questi quattro vizi vengono rapidamente introdotti nell'introduzione alla questione 110, che

[114] Cfr. ST3 qu109 ar1 co (*Alio modo potest dici veritas qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur verax. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonum actus*), ar2 ra2 (*Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis sicut per se intentum*), ar2 ra4 (*simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet*), ar3 ra3 (*veritas qua aliquis et vita et sermone talem se demonstrat qualis est, et non alia quam circa ipsum sint, nec maiora nec minora*); cfr. anche ST3 qu168 ar1 ra3: *Inquantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem veritatis, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interius*. Sull'interpretazione della *veritas* aristotelica come sincerità mi permetto di rinviare a E. PORTALUPI, *Il lessico della sincerità in Tommaso d'Aquino. Studio preliminare*, Medioevo 18 (1992) 21-51, specialmente alle pp. 24-7; si vedano anche A. LHOMME, *Les métamorphoses d'une vertu*, in *La sincérité. L'insolence du cœur* (ed. C. Baron - C. Doroszczuk), Éditions Autrement, Paris 1995 («Série Morales» 18), 18-42, ed inoltre gli studi citati alla nota precedente. Per una valutazione della corrispondenza tra la "semplicità" della tradizione cristiana e la sincerità cfr. Y. DE ANDIA - V. DESPREZ - M. DUPUY, *Simplicité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV (*Sabbatini - System*), Beauchesne, Paris 1990, 892-921.

[115] *mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacii rationem: quae est propria et per se mendacii divisio. Et secundum hoc, mendacium in duo dividitur: scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, et quod pertinet ad iactantiam: et in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam; ut patet per Philosophum in IV Ethic.* <cfr. Bk 1127a20;a28> (ST3 qu110 ar2 co).

è poi riservata alla menzogna, mentre i tre vizi rimanenti vengono trattati nelle questioni 111-113.

La questione 111 è dunque l'unico testo dottrinale di Tommaso esplicitamente e completamente dedicato al problema della simulazione e dell'ipocrisia. Nei suoi quattro articoli troviamo numerose occorrenze dei lemmi delle due famiglie lessicali: escludendo i titoli della *quaestio* e degli articoli, *hypocrisis* e *hypocrita* sono presenti 31 e 21 volte; *simulo, simulatio* e *simulator* sono presenti, rispettivamente, 26, 45 e 9 volte. Numerose sono le citazioni esplicite, come spesso accade negli articoli della *Summa*: ho contato 16 citazioni bibliche (12 dall'Antico e 4 dal Nuovo Testamento), 16 citazioni patristiche (6 di Gregorio Magno, 3 di Gerolamo e Agostino, 2 di Ambrogio e Isidoro), 7 della *Glossa*, 4 di Aristotele e una di *quidam*, che gli editori chiariscono come un riferimento ad Alessandro di Hales.

Il primo articolo chiarisce che ogni simulazione è peccato in quanto, come la menzogna, contrasta con la virtù della verità: la simulazione è infatti un tipo di menzogna, che differisce dalla menzogna nel senso abituale del termine perché questa consiste di parole, mentre la simulazione consiste di segni gestuali che si sottraggono comunque al dovere di significare la realtà interiore del soggetto[116]. Rispondendo alle obiezioni, Tommaso spiega che

[116] *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad virtutem veritatis pertinet ut aliquis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam veritati opponitur quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid de se significet contrarium eius quod in eo est, quod proprie simulatio dicitur. Unde simulatio proprie est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra dictum est. Unde, cum omne mendacium sit peccatum, ut supra habitum est, consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum* (ST3 qu111 ar1 co). Che il *mendacium* possa consistere di azioni e non soltanto di parole è affermato anche da Alberto Magno, che trova in Anselmo una conferma agli spunti offerti dal testo aristotelico: cfr. il suo *Super Ethica*, lib. IV lectio XIV nr. 337 (ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster 1968-72 [«Alberti Magni Opera Omnia» XIV/1], p. 287): *Solutio: Dicendum quod, sicut hic dicitur: veritas est virtus, secundum quam aliquis manifestat se dictis vel factis, sicut ipse est, ita etiam mendacium dicitur hic, quando per facta vel dicta ostenditur aliquis non talis esse qualis est. Sicut enim*

le simulazioni di cui sembrano macchiarsi personaggi biblici (tra cui lo stesso Gesù) vanno interpretate in qualche modo figurato, oppure come vere simulazioni, moralmente imputabili a personaggi che possono invece essere encomiabili per altri versi[117]. La risposta alla quarta obiezione ribadisce l'impostazione semiologica fondamentale del problema, e distingue con nettezza la simulazione, che consiste nel ricorso a segni che significano qualcosa che non esiste, dall'atteggiamento di chi si astiene dal significare ciò che esiste, che può essere un comportamento moralmente lecito; allo stesso modo, è menzogna dire il falso, ma può essere permesso tacere il vero[118].

dicit Anselmus <cfr. *Oratio 15* [PL 158, 1005B; ed. Schmitt, III p. 62 v. 12-16>, *mendacium est non tantum in significatione vocis, sed etiam in significatione rei, et dicit, quod monachi aliquando mentiuntur per signa, quae faciunt. In omnibus enim potest esse mendacium, per quae aliquid alteri significatur, et si significatio vocis extendatur ad omne id quod quocumque modo significatur, sic diffinitio Augustini, ut vult Anselmus, convenit omni mendacio.*

[117] Cfr. ST3 qu111 ar1 ra1 (*Sic igitur dominus se finxit longius ire <Lc 24:28>, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliquid figurate significandum, scilicet quod ipse ab eorum fide longe erat, ut Gregorius dicit* <cfr. *Homiliarum in Euangelia libri duo* [PL 76, 1075-1312], lib. 2 hom. 23 cap. 1 l. 16>*; vel, ut Augustinus dicit* <cfr. *Quaestiones euangeliorum* [ed. A. Mutzenbecher, SL 44B, 1980], q. 51 par. 2 l. 26>, *quia, cum longius recessurus esset ascendendo in caelum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra*) e ra2 (*Simulationem vero Iehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal*).

[118] *Ad quartum dicendum quod sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis praetermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem* <cfr. *Comm. in Isaiam* [ed. M. Adriaen, SL73, 1963], lib. 2 cap. 3 par. 8+>, *quod "secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere", ne scilicet exinde aliis scandalum generetur* (ST3 qu111 ar1 ra4). Che tacere la verità non sia (sempre) moralmente condannabile, come invece mentire, Tommaso lo aveva stabilito poco prima, in qu110 ar3 ra4: *ad quartum dicendum quod mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum*

Il secondo articolo, che è il più importante per quanto riguarda il concetto dell'ipocrisia, si domanda se l'ipocrisia sia la stessa cosa della simulazione. Nel *sed contra* e nella soluzione Tommaso si rifà al noto passo delle Etimologie isidoriane per spiegare che il significato della parola greca *hypocrita* coincide con quello della parola latina *simulator*; in realtà, sulla base di una citazione agostiniana, risulta che la sinonimia non è perfetta, perché i due concetti non sono realmente coestensivi: non è ipocrisia ogni simulazione, ma soltanto quella di chi simula di essere una persona diversa da quella che è nella realtà[119]. Le risposte alla prima e terza obiezione chiariscono che la ipocrisia/simulazione consiste in una frattura tra il piano dell'interiorità e

nocumenta et defectus aliorum, sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia). et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut augustinus dicit, contra mendacium <cfr. ed. J. Zycha, CSEL 41, 1900, cap. 10 par. 23 pag. 498>.

[119] Cfr. ST3 qu111 ar2 sc: *Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol.* <cfr. *supra*, nota 32>, *"hypocrita Graeco sermone in Latino simulator interpretatur, qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis iudicium interpretatur"*; ar2 co: *Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, ibidem, "nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore ut ad personae quam simulant colorem perveniant, modo in specie viri, modo in specie feminae, ut in ludis populum fallant". Unde Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte* <cfr. *supra*, nota 72>, *quod "sicut hypocritae simulatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum); sic in Ecclesiis et in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim se iustum, non exhibet". Sic dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam iusti.* Sulla distinzione fra ipocrisia e simulazione si può vedere anche E. GÜTTGEMANNS, *Die "simulatio" als Aspekt der "Linguistik der Lüge" bei Aurelius Augustinus und Thomas Aquinas*, in *Das Phänomen der "Simulation"*, cit. alla nota 12, 39-70, dove però l'analisi testuale risulta condizionata e quasi sommersa dai numerosi confronti con la semiologia e la teologia contemporanee.

[120] *Ad primum ergo dicendum quod opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quae facit, ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quaerit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem, quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI Moral.* <cfr. ed.

quello dell'esteriorità del soggetto: gli ipocriti sono coloro che simulano una retta intenzione che non possiedono[120]; l'ipocrisia consiste proprio nel fatto che ai segni esteriori viene impedito di esprimere il loro vero significato, che sarebbe la cattiva intenzione del soggetto[121]. La risposta alla seconda obiezione torna su un tema già incontrato nel *Contra impugnantes*: i religiosi non sono ipocriti se, per debolezza, mancano rispetto alla santità che perseguono, ma soltanto se fingono di possederla[122].

Nel terzo articolo si domanda se l'ipocrisia si contrapponga alla virtù della verità. La domanda sembra pleonastica, se si considerano le soluzioni dei due articoli precedenti, ciononostante viene posta, e Tommaso ribadisce che sussiste un'opposizione diretta tra la verità morale e la simulazione di essere diversi da come realmente si è[123]. La prima obiezione sostiene che l'ipocri-

M. Adriaen, SL 143B, 1979-1981, lib. 31 par. 13 l. 78>, *quod "hypocritae per causas Dei intentioni deserviunt saeculi, quia per ipsa quoque quae se agere sancta ostendunt, non conversionem quaerunt hominum, sed auras favorum". Et ita simulant mendaciter intentionem rectam, quam non habent, quamvis non simulent aliquod rectum opus quod non agant* (ST3 qu111 ar2 ra1).

[121] *Ad tertium dicendum quod in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt, unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo. Exteriora autem vel verba vel opera, vel quaecumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa* (ST3 qu111 ar2 ra3).

[122] *Ad secundum dicendum quod habitus sanctitatis, puta religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se iustum ostentaret, esset hypocrita et simulator* (ST3 qu111 ar2 ra2).

[123] *simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter, uno modo, directe; et alio modo, indirecte. Directa quidem oppositio eius sive contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quae accipitur secundum proprium obiectum. Unde cum hypocrisis sit quaedam simulatio qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est, consequens est quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vita et sermone qualis est, ut dicitur in IV Ethic.* <cfr. Bk 1127a24> *Indirecta autem oppositio vel contrarietas hypocrisis potest attendi secundum quodcumque accidens, puta secundum aliquem finem remotum, vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcumque aliud huiusmodi* (ST3 qu111 ar3 co).

sia dovrebbe contrapporsi, più che alla verità, ad ogni comportamento virtuoso che viene simulato: per esempio, il digiuno, la preghiera o l'elemosina menzionati nel Vangelo di Matteo; nella risposta si ribadisce un'opposizione specifica alla verità, perché ogni virtù simulata è strumentale all'intento principale di assumere una fallace sembianza di virtuosità che tragga in inganno il prossimo[124]. La seconda obiezione sostiene che, sulla base dell'intento doloso che caratterizza la simulazione, questa si dovrebbe contrapporre piuttosto alla virtù della prudenza o della semplicità; nella risposta Tommaso spiega che l'opposto della prudenza è propriamente l'astuzia, mentre la semplicità (come già si è chiarito nella questione 109) finisce per coincidere con la verità, sebbene ne differisca concettualmente: il che significa che la contrapposizione della ipocrisia/simulazione alla *simplicitas* è corretta[125]. Quanto alla terza obiezione, che, sulla scorta di una glossa di Gregorio, vorrebbe collegare la simulazione piuttosto all'avarizia e alla vanagloria, Tommaso risponde che tali vizi non possono intervenire in funzione definitoria, perché il simulatore intende principalmente mostrarsi diverso da ciò che, e tale scopo viene perseguito anche solo per il piacere di farlo, senza ripromettersi di ricavarne denaro o fama[126].

[124] *Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem* (ST3 qu111 ar3 ra1).

[125] [...] *Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundario ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directe se praeservare a deceptione. Et secundum hoc, ut supra dictum est, virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis, sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, aliud praetendat exterius* (ST3 qu111 ar3 ra2).

[126] *Ad tertium dicendum quod lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut philosophus dicit, in IV Ethic.* <cfr. Bk 1127b9>, *et sicut etiam supra de mendacio dictum est* (ST3 qu111 ar3 ra3).

Il quarto ed ultimo articolo – breve come gli altri ma caratterizzato da un triplice *sed contra* – chiarisce che l'ipocrisia, come la menzogna in generale, non è sempre peccato mortale: infatti, chi simula una santità che non possiede commette un peccato mortale se è totalmente privo della santità, ma non necessariamente perché la simula; la simulazione è peccato mortale soltanto se il fine che ci si ripropone è in aperto contrasto con le esigenze dell'amore verso Dio o verso il prossimo, altrimenti sarà peccato veniale[127]. La soluzione, secondo Tommaso, è sufficiente a risolvere le obiezioni, senza bisogno di risposte puntuali.

Nella *Secunda Secundae* vi sono, infine, cinque occorrenze di *hypocrisis* e *hypocrita* successive alla questione 122, e quindi estranee al trattato sulla giustizia. Il quinto articolo della questione 132, dedicata alla vanagloria, si domanda se sia valido l'elenco delle "figlie" della vanagloria fornito da Gregorio Magno e comprendente anche l'ipocrisia. Nella soluzione Tommaso – come già aveva fatto anni prima – difende la lista di vizi proposta da Gregorio: il vanaglorioso vuole manifestare la propria eccellenza, e i vari vizi connessi lo fanno da diverse prospettive; nel caso dell'ipocrisia, ciò avviene attraverso azioni non real-

[127] [...] *Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale, tunc, quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate; non tamen semper ipsa simulatio est ei in peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine. Qui si repugnat caritati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, puta cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quaecumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet caritati, erit peccatum veniale, puta cum aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo philosophus dicit, in IV Ethic., quod magis videtur vanus quam malus* <cfr. Bk 1127b11>. *Eadem enim ratio est de mendacio et simulatione* [...] (ST3 qu111 ar4 co). Sull'affermazione – già incontrata nel Commento alle Sentenze – che la menzogna non è sempre peccato mortale si veda L. DEWAN OP, *St. Thomas, lying, and venial sin*, The Thomist 61 (1997) 279-99.

[128] *finis autem inanis gloriae est manifestatio propriae excellentiae, ut ex supra dictis patet. ad quod potest homo tendere dupliciter. uno modo, directe, sive per verba, et sic est iactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est praesumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem per ficta sit, sic est hypocrisis* [...] (ST3 qu132 ar5 co).

mente compiute ma soltanto simulate (*facta... ficta*)[128]. Nella questione 185, dedicata allo stato episcopale, la presenza del lemma *hypocrita*, interno ad una citazione di Matteo 24:51, è del tutto occasionale. Anche nella questione 187, che si domanda quali siano le mansioni che possono svolgere i religiosi, le occorrenze di *hypocrita* sono interne a due citazioni (di Agostino e di Matteo 6:16)[129] che compaiono nelle obiezioni, e non sono direttamente oggetto di commento, neppure nelle relative risposte.

Conclusione: L'ipocrisia secondo Tommaso d'Aquino

E' giunto il momento di tentare una sintesi e valutare le informazioni sin qui raccolte sulla presenza e l'uso di *hypocrisis* e *hypocrita* in Tommaso d'Aquino. Per cominciare, tornerei brevemente sui dati quantitativi generali forniti dall'*Index Thomisticus*. Si è visto che i due lemmi, ben attestati, non sono però ad alta frequenza, e sono totalmente assenti dalla produzione più filosofica, mentre si concentrano nei testi esegetici ed omiletici e in alcuni testi teologici; non appartengono pertanto al linguaggio fondamentale di Tommaso, ma compaiono soltanto laddove le circostanze lo richiedano. Buona parte delle occorrenze, inoltre, riguardano citazioni fatte da Tommaso, e non il discorso elaborato direttamente da lui, anche se, a questo riguardo, il comportamento dei due lemmi è diverso: il sostantivo concreto *hypocrita* è presente prevalentemente in citazione (ed infatti è quello che prevale nella *Vulgata* e in molti testi patristici), mentre il sostantivo astratto *hypocrisis* predomina quando Tommaso procede ad un'elaborazione concettuale e dottrinale.

Le fonti esplicite di Tommaso, quelle da cui derivano le 164 occorrenze dei lemmi in citazione letterale, sono costituite in

[129] La citazione di Agostino si trova in ST3 qu187 ar5 ag1: *ad quintum sic proceditur. videtur quod religiosis non liceat mendicare. dicit enim augustinus, in libro de operibus monach.* <cfr. ed. J. Zycha, CSEL 41, 1900, cap. 28 par. 36 p. 585>, *tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circueuntes provincias, et postea subdit, omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis. ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.*

gran parte dai testi biblici, i quali, se è giusto il conteggio che ho fatto e che riporto nell'Appendice 4, complessivamente vengono citati 102 volte, talvolta all'interno di citazioni da opere patristiche. Tommaso cita quasi tutti i versetti della Bibbia latina che contengono l'uno o l'altro dei due lemmi, e quindi si può dire che anche per lui, come per tutti gli scrittori patristici e medievali, la Bibbia è la prima fonte per quanto concerne l'uso ed il significato di *hypocrisis* e *hypocrita*. Tuttavia Tommaso non approfondisce mai il problema dell'ipocrisia nelle sue opere di natura esegetica, nelle quali i due lemmi sono fatti oggetto di spiegazioni piuttosto sommarie. Si noti anche che, fra tutti i versetti biblici, quello che Tommaso cita più spesso è Giobbe 34:30, che non si presterebbe comunque a particolari approfondimenti del concetto dell'ipocrisia, perché in esso l'*hypocrita* non è tanto "ipocrita" quanto "empio", "malvagio", in conformità al significato dell'originale ebraico (anche se il testo del *De Regno* citato alla nota 62 cerca di spiegare il versetto di Giobbe riportandolo al concetto della simulazione/ipocrisia).

Per quanto riguarda le fonti patristiche, la loro importanza è evidente dal punto di vista quantitativo, se si considera soprattutto il numero di occorrenze dei lemmi nella *Catena Aurea*. Tuttavia la maggior parte dei testi patristici contenenti *hypocrisis* o *hypocrita* rimane confinata all'interno di questo florilegio e non viene utilizzata per successive rielaborazioni esegetiche o dottrinali. Quando Tommaso si dedica a chiarire il concetto dell'ipocrisia, come avviene soprattutto nella questione 111 della *Secunda Secundae*, i testi patristici appaiono poco presenti nelle soluzioni, ma forniscono più che altro il materiale tradizionale per le obiezioni e gli argomenti in contrario. Questa funzione non va però sottovalutata, perché è noto ad ogni lettore di Tommaso che la risposta alle obiezioni consente precisazioni talora di notevole profondità.

Tra le fonti patristiche appare maggiore l'importanza di Agostino, Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia. Agostino ed Isidoro vengono utilizzati soprattutto in funzione semantica, per chiarire il significato dei termini, mentre Gregorio mi sembra più importante per alcune puntualizzazioni dottrinali: Tommaso si rifà a lui per chiarire che l'ipocrisia non è sempre peccato grave, e soprattutto che non è ipocrisia la semplice incoerenza

rispetto a ideali di perfezione spirituale sinceramente condivisi ma traditi per debolezza; inoltre Tommaso si premura più volte di giustificare la dottrina gregoriana secondo cui l'ipocrisia discende dalla vanagloria, anche se questa dottrina non sembra inserirsi organicamente nell'elaborazione concettuale della *hypocrisis* che Tommaso fornisce nella questione 111, rimanendole in qualche modo estranea. In realtà, considerando l'insieme delle questioni 109-113, l'importanza di Agostino appare nettamente superiore a quella di Gregorio anche dal punto di vista dottrinale, non tanto però per il concetto specifico dell'ipocrisia, quanto per il problema generale della menzogna, al quale il problema dell'ipocrisia viene ricondotto.

E Aristotele? Per quanto concerne le occorrenze di *hypocrisis* e *hypocrita*, Aristotele viene citato soltanto in relazione all'interpretazione di *hypocrita* come "attore", che è peraltro già nota a Tommaso e a tutti i medievali attraverso le *Etymologiae* isidoriane e le fonti patristiche; Tommaso non trova nelle versioni latine di Aristotele altri testi che contengano occorrenze dei due lemmi, e del resto la ὑπόκρισις come concetto morale è estranea all'etica aristotelica[130]. Aristotele è però di importanza decisiva perché fornisce a Tommaso la possibilità di inquadrare il concetto dell'ipocrisia in un nuovo schema concettuale. Come si è visto, già nel Commento alle Sentenze Tommaso mostra di subire la suggestione di quelle scarne paginette che Aristotele dedica alla veracità/sincerità nell'Etica a Nicomaco, e stabilisce qualche collegamento con il problema dell'ipocrisia; questi spunti aristotelici sono però poca cosa rispetto alla tradizionale concezione biblico-patristica dell'ipocrisia, che è preponderante e alla quale Tommaso si rifà nelle sue opere successive, continuando a interpretare l'ipocrisia come simulazione, in riferi-

[130] Un tentativo interessante – ma dagli esiti alquanto problematici – di trattare il concetto dell'ipocrisia traendo spunto proprio da Aristotele è offerto da B. SZABADOS – E. SOIFER, *Hypocrisy after Aristotle*, Dialogue 37 (1998) 545-70; gli autori presentano l'ipocrisia come un «meta-vizio» (p. 564: «Whereas for the moral person being moral is an end, the hypocrite inverts this and typically uses the appearance of morality as a means to promote self-serving ends») e riconoscono che «in the end we must go beyond Aristotle's framework to provide an adequate account of hypocrisy» (*ibid.*).

mento soprattutto a chi simula una devozione o santità religiosa che in realtà è puramente apparente. Quando però Tommaso, pochi anni prima della morte, si rimette a studiare l'Etica in modo approfondito per scriverne il commento, le suggestioni di vent'anni prima riaffiorano e prendono corpo nello schema concettuale che sottende alle questioni 109-113 della *Secunda Secundae*, con le quali Tommaso si lancia in un'ardita sintesi delle concezioni aristoteliche riguardanti la verità morale, della dottrina agostiniana sulla menzogna e dell'intera tradizione cristiana riguardante la simulazione e l'ipocrisia[131]. Il risultato è sorprendente per densità concettuale, ma il testo delle questioni 109-113 appare troppo conciso rispetto alla complessità degli argomenti, ed il lettore ne ricava l'impressione che la dottrina ivi contenuta soffra di alcune incongruenze[132]. Mi sembra pertanto opportuno ripercorrere i principali snodi concettuali di questi testi, che in qualche modo rappresentano il "testamento spirituale" di Tommaso sull'ipocrisia e sui concetti affini.

Le fondamenta dell'edificio teorico vengono poste nella *virtus veritatis*, che, come si è visto, è da intendersi sia come generica

[131] Per situare con maggiore precisione la posizione di Tommaso nel dibattito medievale riguardante questi problemi si vedano i numerosi studi di Carla Casagrande e Silvana Vecchio, ed in particolare C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit. alla nota 45, soprattutto i capitoli 6, 10 e 16; S. VECCHIO, *Mensonge, simulation, dissimulation. Primauté de l'intention et ambiguïté du langage dans la théologie morale du bas moyen âge*, in *Vestigia, imagines, verba* (ed. C. Marmo), Brepols, Turnhout 1997, 117-32, ed inoltre C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, cit. alla nota 36.

[132] Il carattere molto conciso di queste questioni, oltre che all'impianto essenzialmente manualistico della *Summa* (scritta *ad eruditionem incipientium*), si può ricondurre anche al fatto che Tommaso, a differenza di molti altri teologi del XII e XIII secolo, non è interessato ad elaborare una trattazione unica, organica ed approfondita dei "peccati della lingua": cfr. C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit., 198-200 (p. 199: «L'assenza di questi peccati dalla classificazione tomista costituisce dunque la conferma più evidente della dissoluzione del *peccatum oris*. Dal sistema di Alessandro <di Hales>, Tommaso ha eliminato, cancellando questi peccati, l'ultimo residuo di oggettiva moralità della parola, il presupposto che esista una parola costitutivamente portatrice di valori, ed ha completato quel processo di trasferimento della moralità dall'atto alla *voluntas* che Alessandro aveva avviato, ma che aveva arrestato sulle soglie della *bona locutio*»).

veracità sia, più specificamente, come veracità su se stessi, come sincerità nelle parole e nel comportamento[133]. Tommaso tratta questa virtù rielaborando la sua fonte aristotelica, anche se non è affatto aristotelica la collocazione della verità in una posizione di dipendenza dalla virtù della giustizia[134] ed il suo conseguente legame con virtù come la *religio*, quanto mai estranee alla prospettiva dell'Etica a Nicomaco. Con l'introduzione di questa virtù nella *Secunda Secundae* Tommaso consegue un duplice risultato: quello di completare la sua dottrina sulla verità, met-

[133] In conformità alla sua origine aristotelica questa virtù morale trova il suo ambito di esercizio nella vita sociale; un passo della *Summa contra Gentiles* (ed. Leonina, t. XIII, 1918) la riferisce però direttamente anche a Dio, che si manifesta "veracemente" attraverso le creature: *Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant inquantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra ostensum est. hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per philosophum in iv ethic. patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. est igitur in deo veritatis virtus. unde rom. 3-4: est autem deus verax; et in psalmo: omnes viae tuae veritas* (lib. 1 cap. 93 n. 8).

[134] Tommaso infatti fa risalire il nesso verità-giustizia a Cicerone: *Sed contra est quod Tullius ponit veritatem inter partes iustitiae* (ST3 q109 ar3 sc) – cfr. *Rhetorici libri duo qui uocantur De inuentione* (ed. E. Stroebel, Teubner, 1915) lib. 2, cap. 22, par. 65-66 (*naturae quidem ius esse, quod nobis non opinio, sed quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem* [...] *veritatem, per quam damus operam, ne quid aliter, quam confirmaverimus, fiat aut factum aut futurum sit*) e lib. 2, cap. 53, par. 160-161 (*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. eius initium est ab natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem* [...] *veritas, per quam inmutata ea, quae sunt* [*ante*] *aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur*); inoltre *De officiis* (ed. C. Atzert, Teubner, 1963) lib. 1, cap. 7, par. 23 (*fundamentum autem est iustitiae fides id est dictorum conuentorum que constantia et ueritas*). In realtà Aristotele (cfr. Bk 1127a33) riconosce che c'è una virtù che consiste nel dire la verità in tribunale e che è di pertinenza della giustizia, ma si tratta di un'*altra* virtù, che il testo dell'Etica si limita ad annunciare senza mai davvero trattarla (Tommaso tratta invece dei doveri di verità degli imputati e dei testimoni nelle questioni 69 e 70 della *Secunda Secundae*). Sul rapporto tra verità e giustizia nella Bibbia e nel pensiero greco rimando a p. 25 di E. PORTALUPI, art. cit. alla nota 114.

tendone in luce ulteriori aspetti in ambito etico, e quello di trovare una collocazione precisa e logicamente rigorosa alla menzogna, presentandola come peccato contrapposto alla virtù della verità. La trattazione della menzogna risulta così completamente separata dalla trattazione dello spergiuro, che Tommaso considera un peccato contrapposto alla virtù della religione e affronta nella questione 98, mentre Pier Lombardo aveva trattato i due peccati in due distinzioni consecutive.

La lettura della questione 110 mostra chiaramente la matrice agostiniana della dottrina di Tommaso sulla menzogna. Seguendo Agostino, di cui giustifica anche la suddivisione della menzogna in otto tipi, Tommaso sostiene che la menzogna è sempre peccato (anche se talora molto veniale) perché nega la funzione originaria per la quale è stato creato il linguaggio, cioè la significazione della verità, o almeno di quanto si pensa essere tale (non è pertanto moralmente condannabile come *mendacium* la *falsitas* esclusivamente materiale[135], quando l'asserzione del

[135] Se interpreto bene i testi, Tommaso nelle questioni 109-113 usa sempre i termini *falsus* e *falsitas* in contrapposizione alla verità logica, e quindi non in senso morale, coerentememente con la sua scelta di contrapporre alla *veritas* morale non la *falsitas* ma il *mendacium*. Nel Commento alle Sentenze Tommaso aveva invece usato l'aggettivo *falsus* in senso morale, per denotare proprio colui che pecca contro la *virtus veritatis*; bisogna però precisare che il contesto – peraltro troppo sintetico – non riconosceva adeguatamente la specificità della *veritas* morale, facendola quasi coincidere con la verità ontologica: *unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa. unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit philosophus* (1SN ds19 qu5 ar1 co). Anche Alberto Magno, commentando l'Etica a Nicomaco, precisa che alla verità morale si dovrebbe contrapporre la finzione piuttosto che la falsità: *Ad hoc dicendum, quod veritas, secundum quod dicitur hic virtus, consistit in recta ostensione ipsius conversantis ex conversatione in dictis et factis. Falsitas autem secundum se est turpis et ideo non assumitur ad rectam ostensionem conversantis, nisi habeat aliquod pallium honestatis. Et ideo per se huic veritati opponitur fictum et non falsum, nisi secundum quod est fictum. Veritati autem, quae est in oratione, magis opponitur falsum* (*Super Ethica*, lib.

locutore è oggettivamente falsa ma viene da lui soggettivamente percepita come vera). Tommaso si distanzia però da Agostino in quanto ritiene che l'intenzione di danneggiare il prossimo non entri nella definizione della menzogna, per la quale basta l'intenzione di comunicare il falso, ma la "perfezioni", cioè ne aggravi la peccaminosità[136]. Tommaso spiega inoltre che la menzogna comunemente intesa è un atto verbale, un peccato che si commette con l'uso delle parole, ma la si può intendere anche in senso lato, perché l'intenzione di alterare la funzione significatrice dei segni si può realizzare anche attraverso la gestualità, l'abbigliamento, l'intero comportamento insomma, e non soltanto quello verbale.

Quella particolare menzogna che si esprime non con parole (*mendacium oris*) ma con atti (*mendacium operis*) riceve un nome a sé: si tratta della *simulatio*[137]. Come sappiamo, Tommaso dedica alla simulazione e all'ipocrisia la questione 111. Si noti un particolare interessante: mentre nel prologo alla questione 110 Tommaso scrive che si dovrà trattare, in opposizione alla verità, anche *de simulatione sive hypocrisi*, più avanti, introducendo la questione 111, scrive che si procederà a trattare *de simulatione et hypocrisi*. Forse non bisogna esagerare l'importanza del passaggio

IV lectio XIV nr. 335 [ed. cit. alla n. 116, p. 286]); un chiaro riferimento alla *fictio* c'è anche nel commento di Tommaso: *et dicit quod circa verum medius est ille, qui dicitur verus, et medietas dicitur veritas. sed fictio falsi quae est in plus, quando scilicet aliquis fingit maiora de se quam sint, vocatur iactantia et talis fictor vocatur iactator. sed fictio quae est ad minus, scilicet quando aliquis fingit de se quaedam vilia, vocatur yronia, quasi irrisio, et talis fictor vocatur yron, id est irrisor* (CTC lib. 2 lc. 9 n. 8).

[136] Un esame abbastanza recente dell'antica definizione agostiniana della menzogna si può trovare in W. SHIBLES, *A revision of the definition of lying as an untruth told with intention to deceive*, Argumentation 2 (1988) 99-115. Una bibliografia sulla posizione rigoristica di Agostino relativamente alla menzogna sarebbe troppo vasta; si può prendere come punto di partenza la traduzione commentata di AGOSTINO, *Sulla bugia*, a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1994. Si veda anche A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Bruno Mondadori, Milano 2001, 244-62 (su Agostino) e 273-81 (su Tommaso).

[137] Cfr. qu111 ar4 sc1: *Sed contra est quia hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quaedam. Non autem omne mendacium oris est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.*

da *sive* a *et*, che potrebbe derivare anche da un incidente di percorso nella trasmissione del testo, però la sostituzione di una congiunzione con l'altra potrebbe risalire davvero a Tommaso e troverebbe piena conferma nel contesto. Abbiamo visto, infatti, che Tommaso, fin dalle sue prime opere, ha trattato l'ipocrisia e la simulazione come concetti sinonimi, e così potrebbe aver fatto anche al momento di progettare le questioni 109-113; successivamente, rielaborando le sue riflessioni, potrebbe essersi reso conto dell'opportunità di differenziare i due concetti, come di fatto avviene nella questione 111, secondo la quale l'ipocrisia non è una generica simulazione, ma quella particolare simulazione che consiste nel fingere di essere diversi, e segnatamente di essere migliori di come si è realmente. Tra menzogna, simulazione e ipocrisia Tommaso stabilisce dunque un rapporto analogo a quello che sussiste tra genere remoto, genere prossimo e specie[138]. Poiché le caratteristiche essenziali del concetto più esteso si ritrovano nei concetti che vi sono inclusi, l'affermazione della peccaminosità di ogni menzogna si trasferisce automaticamente alla simulazione e all'ipocrisia, che risultano sempre peccati, anche se non sempre gravi. Ne consegue che Tommaso, a differenza di altri teologi che traevano conforto da alcuni passi di Gerolamo[139], non può accettare la teoria secondo cui esisterebbero simulazioni virtuose, come quelle che si riscontrano in alcuni episodi biblici, anche relativamente allo stesso Gesù. La soluzione da lui adottata – come ho già ricordato – non può che essere quella offerta da Agostino: poiché la simulazione si verifica quando si intende piegare il comportamento a significare ciò che non è il suo vero significato, le finzioni attribuite nella Bibbia a vari personaggi o sono delle vere e proprie simulazioni colpevoli, oppure non sono affatto delle simulazioni, perché il

[138] Non capisco perché nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* si trovi la sostituzione della «simulazione» con la «dissimulazione», come se Tommaso usasse indifferentemente un termine per l'altro: «la dissimulation est une espèce de mensonge, et l'hypocrisie est une espèce de dissimulation» (alla col. 366 di T. ORTOLAN, *Hypocrisie*, in *DTC*, vol. VII/1 [*Hobbes - Immunité*], Letouzey et Ané, Paris 1922, 365-9).

[139] A questi teologi fa cenno S. VECCHIO, *Mensonge, simulation, dissimulation*, cit. alla nota 131, 121.

loro scopo è quello di rimandare ad un significato autentico, sebbene di natura mistica e spirituale; in tal modo la funzione significante del linguaggio e dell'intero agire umano risulta perfettamente rispettata, e non vi è spazio per una presunzione di peccato[140].

[140] Tommaso si richiama esplicitamente ad Agostino in qu111 ar1 ra1: *Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de quaest. Evang.* <cfr. ed. A. Mutzenbecher, SL44B, 1980, lib. 2 q. 51 l. 3>, *non omne quod fingimus mendacium est. Sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. Et subiungit exemplum de figurativis locutionibus, in quibus fingitur quaedam res non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus* (il medesimo testo di Agostino viene citato da Tommaso anche in CLC cp24 lc4 e in ST4 qu55 ar4 ra1). Seguendo Agostino contro Gerolamo, Tommaso spiega che Paolo non ha "simulato" (lodevolmente!) di condannare la "simulazione" di Pietro, ma lo ha fatto davvero, perché la simulazione di Pietro era un vero peccato: cfr. 4SN ds1 qu2 ar5C co, ST2 qu103 ar4 ra2 ed il Commento alla Lettera ai Galati (cp2 lc3: *nam hieronymus dicit* <cfr. *Commentarii in iu epistulas paulinas, Ad Galatas* [PL 26, 331-468], lib. 1 col. 367>, *quod paulus vere non reprehendit petrum, sed simulatorie, sicut et petrus simulatorie legalia servabat, ut scilicet sicut petrus nolens scandalizare iudaeos simulabat se legalia servare, ita paulus ut non scandalizaret gentes, ostendit sibi displicere quod petrus faciebat, et simulatorie reprehendit, faciebantque hoc quasi ex condicto, ut utrisque fidelibus sibi subditis providerent. augustinus vero* <cfr. *De mendacio* [ed. J. Zycha, CSEL 41, 1900], cap. 5 par. 8 pag. 422; *Contra mendacium* [stessa ed.], cap. 12 par. 26 pag. 505> *sicut dicit petrum vere servasse legalia, ita dicit paulum eum vere reprehendisse, et non simulatorie. sed et petrus quidem servando peccavit, quia inde erat scandalum apud gentiles, a quibus se subtrahebat. paulus vero non peccavit reprehendendo, quia ex eius reprehensione nullum scandalum sequebatur*). F. AMORY, art. cit. alla nota 19, 19-25, spiega con chiarezza come Gerolamo, seguendo Origene e Giovanni Crisostomo, ma probabilmente influenzato anche dalla propria esperienza giovanile delle simulazioni nell'ambiente forense, non soltanto giustifica il fatto che Pietro abbia simulato a beneficio dei giudaizzanti, ma crede che, a sua volta, anche Paolo abbia finto il disaccordo con Pietro per non scandalizzare i cristiani grecizzanti; per Agostino, invece, è intollerabile attribuire agli Apostoli un'ipocrisia a fin di bene, così come è intollerabile ogni ricorso alla menzogna. Sulla controversia tra Gerolamo ed Agostino cfr. anche A. ODDONE SJ, *La dottrina di sant'Agostino sulla menzogna e la controversia con san Girolamo*, Rivista di Filosofia neo-Scolastica 23 (1931) 264-85; le pp. 14-17 di A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in AA.VV.: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Sansoni, Firenze - Newberry Library, Chicago 1974 («Biblioteca

Alla questione 111 fanno seguito le due questioni dedicate alla millanteria (*iactantia*) e alla falsa modestia (*ironia*), apparentemente semplici ma in realtà troppo concise e non del tutto chiare in alcuni snodi concettuali. In particolare, mi sembra poco chiaro come le due questioni e il loro rapporto con le tre questioni precedenti debbano essere correttamente valutati in riferimento al problema del giusto mezzo.

Come ogni virtù etica, anche la *veritas* dovrebbe consistere in una medietà, un "giusto mezzo" tra due vizi contrapposti, ed in effetti il testo di Aristotele ricorre proprio ai due vizi della ἀλαζονεία e della εἰρωνεία per fornire una soluzione che Tommaso esplicitamente riprende[141]. Dalla lettura del testo

del Corpus Riformatorum Italicorum» 3), 7-68, ed il capitolo 2 (pp. 15-37) in P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.- London 1990.

Resta il fatto che, se le parole o i gesti di vari personaggi biblici non sono vere simulazioni, sono però delle "finzioni"; ciò implica che il termine *fictio* non coincida col termine *simulatio*, e soprattutto (diversamente da quanto si è visto alla nota 135) sia usato come termine generico, non connotato moralmente: si veda qu111 ar1 ra2 (in parte già precedentemente citato): *Ad secundum dicendum quod Hieronymus* <cfr. *Comm. in Ad Galatas* [ed. cit.], lib. 1 col. 364 l. 31> *large utitur nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa* <*Petri Lombardi* – cfr. PL 191, 337-8> *exponit in titulo illius Psalmi, benedicam dominum in omni tempore* <Ps. 33:2>. *Simulationem vero Iehu non est necesse excusari a peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur a Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.*

[141] Cfr. q109 ar1 ra3: *Ad tertium dicendum quod ille qui dicit verum profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa huiusmodi autem res sunt solae virtutes morales, ad quas etiam usus pertinet exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum dupliciter, uno quidem modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum secundum suam rationem importat quandam aequalitatem. Aequale autem est medium inter maius et minus. Unde ex hoc ipso quod aliquis verum dicit de seipso, medium tenet inter eum qui maiora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit quando oportet, et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quae sua sunt manifestat, defectus autem competit illi qui occultat,*

emerge però che la millanteria e la falsa modestia sono tipi di peccati che si commettono prevalentemente con le parole e quindi sono forme di menzogna intesa nel significato più ristretto; oltretutto non includono in sé ogni possibile bugia, ma

quando manifestare oportet. Il giusto mezzo in cui consiste la verità non risulta però equidistante dai due estremi, perché Tommaso fa sua l'opinione di Aristotele, secondo cui l'atteggiamento del millantatore è solitamente più spregevole di quello del falso modesto (si veda qu113 ar2 co: *Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris, ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis esse. Et secundum hoc philosophus dicit quod iactantia est gravius peccatum quam ironia* <cfr. Bk 1127a31;b32>. *Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum. Et tunc ironia est gravior*); anzi, Aristotele sembra provare una certa simpatia per questo atteggiamento, adottato in contesti non colpevoli da Socrate e dallo stesso «magnanimo», che si caratterizza normalmente proprio per l'assoluto rispetto della verità/veracità (cfr. Bk 1124b30-1 e 1127b25). Tommaso ha ben colto queste sfumature del testo aristotelico: *Dicitur etiam tertio quod <magnanimus> utitur ironia, non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quae non sunt vel neget aliqua magna quae sunt, sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut philosophus ibidem dicit, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunis sunt, ad medios autem moderatum* <cfr. Bk 1124b18-20> (ST3 qu129 ar3 ra5); cfr. anche CTE s.v. "eyron": *quod eyron est qui negat de se magna que sunt aut minora facit ea. iv x b. quod eyrones sunt qui minus quam sint de se ipsis dicentes graciosi uidentur secundum mores et negant de se ipsis gloriosa, sicut socrates fecit. iv, ibidem, f.* Ovviamente Tommaso, come tutti i medievali, conosce e fa riferimento anche all'*ironia* intesa come artificio retorico, che si riscontra soprattutto nei suoi testi esegetici, nelle citazioni patristiche e nell'uso dell'aggettivo *ironicus*, per esempio in R1C cp11 lc1: *sed dicendum, quod ironica locutio est una de locutionibus figurativis, in quibus veritas non attenditur secundum sensum quem verba faciunt, sed secundum id quod loquens exprimere intendit per simile, vel contrarium, vel quocumque alio modo. et ideo in ironica locutione veritas attenditur secundum contrarium eius quod verba sonant, sicut in metaphorica, secundum simile.* Per il concetto dell'ironia dall'antichità greca agli albori dell'età moderna si veda D. KNOX, *Ironia. Medieval and Renaissance ideas on irony*, Brill, Leiden - New York - København - Köln 1989 («Columbia Studies in the Classical Tradition» 16), in particolare, il capitolo 9 («*Ironia socratica* as self-depreciation», alle pp. 126-38) per quanto riguarda la concezione aristotelica e la sua ripresa in età medievale; si vedano anche le pp. 313-6 nel commento di GAUTHIER - JOLIF all'Etica Nicomachea e l'articolo della ZEMBATY su Aristotele, entrambi citati alla nota 113. Fondamentale è inoltre il capitolo 16

soltanto quella particolare bugia con cui chi parla mente su se stesso[142]: possono quindi contrapporsi alla verità intesa come sincerità nelle parole, ma non alla veracità in senso lato. Il vizio di chi "mente per eccesso" e quello di chi "mente per difetto" non su se stesso ma in generale – se esistono – rimangono senza nome e senza volto[143], così come rimangono oscuri i due vizi contrapposti in cui dovrebbero articolarsi la simulazione e l'ipocrisia. E' vero peraltro che Tommaso, seguendo Aristotele, abbozza anche la possibilità di riferire la millanteria e la falsa modestia all'intero comportamento, e non soltanto all'uso delle parole[144]: in questa prospettiva i due vizi potrebbero fungere da estremi del segmento nel quale si colloca la *veritas* intesa come sincerità sia nelle parole sia nell'intero comportamento, e si spiegherebbe meglio perché Tommaso non li tratta subito dopo la questione 110, dedicata alla menzogna, ma dopo aver trattato anche della simulazione ed ipocrisia; ciò sarebbe inoltre coerente con la stretta assimilazione dell'ipocrisia alla iattanza che abbiamo riscontrato nel Commento alle Sentenze, e permetterebbe di integrare, in un contesto aristotelico, quella tradizione

(pp. 369-82) in C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I peccati della lingua*, cit. alla nota 45. Alle pp. 373-5 del libro Silvana Vecchio (autrice del capitolo) mette in evidenza che la traduzione dell'Etica fornisce ai teologi del XIII secolo nuovo materiale per un peccato come la *iactantia*, che era già comunque presente nella tradizione patristica e medievale, ma rappresenta una novità per quanto concerne la contrapposizione della *iactantia* all'*ironia*; a questo riguardo Tommaso svolge un ruolo storico di primaria importanza: «L'operazione tomista 'consacra' un nuovo peccato di parola: somme e trattati confessionali includeranno sempre più spesso nella rassegna dei peccati la neonata *ironia*, modellata sull'analisi tomista» (p. 375).

[142] Si veda per esempio qu112 ar1 co (*iactantia proprie importare videtur quod homo verbis se extollat, illa enim quae homo vult longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit*) e qu113 ar1 co (*Respondeo dicendum quod hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter* [...]).

[143] Il *mendacium in maius* e il *mendacium in minus* del testo riportato alla nota 115 sono proprio la *iactantia* e l'*ironia*, non delle menzogne su un contenuto veritativo qualunque.

[144] Cfr. qu113 ar2 co: *ironia autem et iactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personae.*

patristica greca che già aveva stabilito una corrispondenza tra l'ipocrisia e la coppia ἀλαζονεία/εἰρωνεία (si veda *supra*, al capitolo 1)[145].

Come alternativa si potrebbe ipotizzare che l'articolazione dell'ipocrisia in due vizi avvenga contrapponendo la *dissimulatio* alla *simulatio*, ma questo è escluso dal fatto che, mentre la simulazione è sempre peccato, tale non è la dissimulazione; anzi, si è visto che celare i propri peccati al prossimo può addirittura essere doveroso e meritorio perché evita possibili scandali. E' fuor di dubbio che ogni menzogna ed ipocrisia, proprio per spacciare per vero ciò che non lo è, deve dissimulare la verità e quindi esige il ricorso ad una dissimulazione peccaminosa; questo legame tra l'ipocrisia e la dissimulazione rimane però in ombra, e prevale nettamente il legame tradizionale con la simulazione e la presentazione della dissimulazione come un atteggiamento del tutto differente[146]. Alla luce di tutto ciò, per evitare confusioni ritengo

[145] Si tratterebbe però di una prospettiva capovolta rispetto al Commento alle Sentenze: in quell'opera Tommaso presentava l'ipocrisia come una specie di *iactantia* (cfr. soprattutto il testo già riportato alla nota 52), mentre nella *Secunda Secundae* sarebbe la *iactantia* che, insieme all'*ironia*, indica un tipo di simulazione/ipocrisia.

[146] La posizione di Tommaso risulta dunque coerente con quella di Agostino, ed entrambe trovano conferma nel testo biblico. Nella *Vulgata* sono numerosi gli usi negativi dei lemmi *simulo*, *simulatio* e *simulator*, molto chiari, per fare solo qualche esempio, in Salmi 34:16 (*scindentes et non tacentes in simulatione verborum fictorum frendebant contra me dentibus suis*), Proverbi 11:9 (*simulator ore decipit amicum suum iusti autem liberabuntur scientia*), Isaia 32:6 (*stultus enim fatua loquetur et cor eius faciet iniquitatem ut perficiat simulationem et loquatur ad Dominum fraudulenter et vacuefaciat animam esurientis et potum sitienti auferat*) o Luca 20:20 (*et observantes miserunt insidiatores qui se iustos simularent ut caperent eum in sermone et traderent illum principatui et potestati praesidis*), e sanciti anche dalle condanne esplicite della simulazione da parte di Eleazaro (II Maccabei 6:25) e di Paolo (Galati 2:13), già ricordate nel primo capitolo di questo articolo. Il libro della Sapienza ammette invece che Dio stesso possa "dissimulare" per il bene dell'uomo: *sed misereris omnium quoniam omnia potes et dissimulas peccata hominum propter paenitentiam* (11:24). Il tema della dissimulazione divina è ripreso da Tommaso più volte nel Commento ai Salmi, per esempio in ps9 n. 13: *primo ponit divinam dissimulationem, quae videtur causa male agendi malis. eccl. 8: quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore filii hominum perpetrant mala; unde subdit: ut quid domine recessisti longe a nobis? inquantum*

preferibile che non si traduca la εἰρωνεία aristotelica (e conseguentemente la *ironia* di Tommaso) con «dissimulazione», sebbene ciò sia avvenuto molto spesso sin dal Medioevo[147], così che la dissimulazione rimanga intesa come atteggiamento contrapposto alla simulazione e non come la sua specificazione per difetto. Mi sembra che si tratti di una scelta concettualmente motivabile: il dissimulatore si limita ad un atteggiamento passivo, in quanto deve semplicemente tacere (con le parole o con i gesti) su una situazione o un evento; il falso modesto adotta invece un atteggiamento più attivo, una deliberata simulazione di essere peggiore di quello che è; il dissimulatore cerca in qualche modo di nascondersi, mentre il falso modesto vuole mettersi in mostra.

non punis affligentes nos, et in hoc videris nos despicere, in opportunitatibus, idest tempore in quo deberes ferre auxilium. vel in opportunitatibus, idest opportune hoc facis: quia sancti inde proficiunt ad meritum vitae aeternae. secundo ponit dissimulationis effectum, dum superbit impius. et ponit duplicem effectum in malis. superbiam, eo quod non statim puniuntur a deo; et ideo dicit: superbit impius, in potestatibus, incenditur pauper, idest affligitur. vel incenditur spiritualiter ex consideratione superbiae impiorum et eorum peccatis: psal. 68: zelus domus tuae comedit me. tertius effectus est, quia comprehenduntur in consiliis quibus cogitant, quia consilia eorum finaliter destruent eos: prov. 5: iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur. Non è invece lecita una dissimulazione che sembri approvazione dei peccati da parte di chi ha autorità su altre persone: *rom. 1: non solum qui faciunt ea, digni sunt morte, sed etiam qui consentiunt facientibus. et hoc maxime in praelatis quando dissimulant scienter scelera subditorum* (RPS ps18 n. 8). Uno studio esaustivo del concetto della simulazione e dissimulazione in Tommaso richiederebbe l'analisi lessicografica completa di molti testi: i lemmi *insimulo, simulatio, simulativus, simulator, simulatorius* e *simulo* sono infatti presenti rispettivamente 3, 169, 1, 40, 11 e 186 volte; i lemmi *dissimulatio, dissimulator* e *dissimulo*, invece, 15, 2 e 41 volte. Si tratta di 468 occorrenze, alle quali si dovrebbero aggiungere, per possibile sinonimia, quanto meno le 64 occorrenze di *occultatio* (si vedano per esempio la *occultatio divinae veritatis* in 1SN ds34 qu3 ar1 co oppure la *occultatio veritatis* in ST3 qu70 ar1 ra1 e qu129 ar4 ra2), le 308 di *occulto* o addirittura le 1217 di *occultus*...

[147] Cfr. lo studio di KNOX citato alla nota 141, soprattutto il capitolo conclusivo (pp. 139-46); fra le traduzioni recenti segnalo, per esempio, la versione dell'Etica Nicomachea commentata da M. ZANATTA (Rizzoli, Milano 1986); anche GAUTHIER e JOLIF adottano «dissimulation» nella loro traduzione e commento dell'Etica.

Se questa interpretazione dell'*ironia* è valida, la soluzione al problema del giusto mezzo non può allora consistere che nel collocare la *veritas* tra due estremi rappresentati *per superabundantiam* dall'enunciazione o simulazione del bene e *per defectum* dall'enunciazione o simulazione del male: Tommaso si premura infatti di sottolineare, contro altri teologi, che è possibile anche simulare di essere peggiori di quel che si è, e che questo è egualmente peccaminoso[148]. La millanteria e la falsa modestia sarebbero così le articolazioni contrapposte sia del *mendacium oris* sia del *mendacium operis*, ma per fare questo – che comunque vale per la *veritas* intesa come sincerità ma non come veracità in senso generale – bisogna far dire al testo più di quanto esso dice esplicitamente, e non ci si libera facilmente dall'impressione che l'inserimento forzato del *mendacium* e della *simulatio/hypocrisis* nello schema aristotelico della *veritas* e della *iactantia/ironia* abbia generato dei problemi che risultano solo parzialmente risolti.

Nel capitolo precedente ho ricordato anche che Tommaso afferma una sostanziale identità fra la *virtus veritatis* e la *simplicitas*, e conseguentemente la contrappone alla *duplicitas*, facendo propria anche quella correlazione *aliud... aliud* che molto spesso ricorre nei testi patristici e medievali che toccano questi problemi. Tutti i vizi che si contrappongono alla verità morale

[148] Si veda qu111 ar1 ra3: *Ad tertium dicendum quod quidam dicunt quod nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus se simulat malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed haec ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quae in se non sunt mala, sed habent quandam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii; tum ratione scandali. Et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione eius de quo est; sive sit de bono sive de malo, peccatum est.* Sotto la dicitura *quidam* si cela, come segnalano gli editori di Tommaso, per esempio la *Summa fratris Alexandri* II-II inq. 3 tract. 8 sect. 1 q. 3 titulus 1 (*De hypocrisi*) cap. 6 art. 1 nr. 813 (tomo III dell'ed. Quaracchi, 1930, pp. 785-6). Se sembra difficile comprendere perché si dovrebbe fingere di essere peggiori di quello che si è, si pensi al caso di chi si professa peccatore allo scopo di essere elogiato per la sua umiltà; oppure, con un'attualizzazione più moderna, alla situazione di chi, per paura o amore del quieto vivere, si adatta a condividere, anche se solo nelle parole, l'immoralità o la disonestà di un ambiente che si trova a frequentare.

dovrebbero allora essere considerati forme di "doppiezza", ed in effetti ogni tipo di menzogna lo è, perché sdoppia ciò che dovrebbe essere unito, cioè i segni e i loro significati, il comportamento e il cuore. Ancora una volta, però, Tommaso si limita a pochi accenni e non sviluppa queste suggestioni: nelle questioni 110-113 compare più volte il lemma *duplex* (spesso sotto forma di avverbio *dupliciter*), ma nel significato genericamente quantitativo; della viziosa *duplicitas* non vi è più traccia[149].

Per concludere con un giudizio complessivo, vorrei ribadire che Tommaso offre nelle questioni 109-113 un impianto concettuale e dottrinale senz'altro potente, che gli permette di riprendere le riflessioni già elaborate negli anni precedenti e di riassumere, in un quadro di matrice aristotelica, gran parte del patrimonio tradizionale biblico e patristico. L'operazione non gli riesce però in modo perfetto, sia per alcune incongruenze, sia perché l'immensa tradizione biblica e patristica vi può trovare uno spazio piuttosto limitato. Ben poche sono le citazioni bibliche in queste questioni, rispetto a quante potrebbero essere: per fare solo un esempio, Tommaso istituisce un legame strettissimo tra *mendacium* e *hypocrisis*, ma non si ricorda neppure di citare il versetto della Prima lettera a Timoteo 4:2, che è l'unico testo biblico a presentare insieme i due lemmi. Anche per quanto riguarda la tradizione patristica si potrebbero fare molte osservazioni, ma mi limito ad un solo esempio: il legame che si istituisce tra *hypocrisis* e *iactantia*. Tale legame è tradizionale nel pensiero cristiano, perché entrambe sono presentate da Gregorio Magno come "figlie" della vanagloria; Tommaso, che pure fa numerosi riferimenti alla dottrina gregoriana e la difende, affermando che è *conveniens*, tratta dei due vizi l'uno dopo l'altro non perché entrambi derivanti dalla vanagloria, ma perché entrambi opposti alla *virtus veritatis*: prevale pertanto la concezione aristotelica della *iactantia*, e quella gregoriana, sebbene non venga

[149] Il lemma *duplicitas* è complessivamente raro in Tommaso: compare soltanto 23 volte, non di rado in citazione e talora con significato generico, non morale. Da quanto ho visto, l'unica connessione diretta fra la *duplicitas* e gli ipocriti si trova nel quindicesimo capitolo del Commento al Vangelo di Matteo, nel passo che ho riportato alla nota 85.

esclusa, non è veramente integrata nella nuova sintesi dottrinale[150].

In fin dei conti Tommaso, come tutti i migliori teologi e filosofi, non è grande perché i suoi testi sono perfetti, ma perché la loro profondità ha continuato ad offrire stimoli alla riflessione per le generazioni successive, fino a noi, per i quali il problema dell'ipocrisia si pone in termini diversi ma non ha assolutamente perso nulla della sua attualità: anzi, è lecito attendersi che una società consumistica e "mediatica", nella quale l'apparire viene glorificato a spese dell'essere, costituisca un terreno di coltura quanto mai fertile per tutte le forme di ipocrisia, vecchie e nuove. Anche la riflessione filosofica sembra essersene accorta: le ricerche bibliografiche mostrano che nell'ultimo quarto di secolo gli studiosi di filosofia – specialmente statunitensi e canadesi – hanno dedicato numerosi saggi all'ipocrisia e a temi connessi. Non è questa la sede per una rassegna esaustiva di questi studi, per cui mi limito ad alcune osservazioni che possono essere interessanti come conclusione di questo articolo.

Tra gli studiosi che hanno cercato di definire e chiarire il concetto dell'ipocrisia mi sembra – in sintesi – che si possano evidenziare due tendenze: quella ad una definizione più ristretta, che si potrebbe intendere come una riattualizzazione delle concezioni patristiche e medievali, secondo la quale l'ipocrita sarebbe chi, attraverso la simulazione, tenta di apparire migliore di quello che è[151]; e quella ad una definizione più allargata, che offre

[150] L'integrazione si può trovare, ma in modo alquanto indiretto, tenendo presente che Tommaso (nella questione 132 della *Secunda Secundae*) considera la vanagloria un vizio contrapposto alla magnanimità, a sua volta derivata dalla fortezza, e la *veritas* morale – a cui si contrappone l'ipocrisia – è, secondo Aristotele, proprio una caratteristica del magnanimo. Sulla magnanimità resta fondamentale R.-A. GAUTHIER OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951 («Bibliothèque Thomiste» 28).

[151] Le migliori esponenti di questa linea mi sembrano la KITTAY (cfr. l'art. citato alla nota 1, inoltre *On hypocrisy*, Metaphilosophy 13 (1982) 277-89) e la C. MCKINNON; quest'ultima, per esempio, scrive: «The hypocrite is one who subverts our system of morality by deliberately misrepresenting the evidence upon which we base our judgements. She does this in order to reap undeserved praise, probably as a means to gathering further rewards» (p. 327

senz'altro il vantaggio di corrispondere meglio all'imprecisione con cui spesso usiamo i termini «ipocrisia» ed «ipocrita» nel linguaggio quotidiano, ma che, a mio avviso, finisce per essere troppo vaga, ed in ultima analisi meno utile alla riflessione etica rispetto ad una definizione tradizionale quale, ad esempio, quella che si ritrova in Tommaso[152].

di *Hypocrisy, with a note on integrity*, American Philosophical Quarterly 28 (1991) 321-30).

[152] D. TURNER, *Hypocrisy*, Metaphilosophy 21 (1990) 262-9, assume che la nozione comune di ipocrita sia quella di «someone who did not practice what she preached» (p. 262); dissento da questa posizione perché ritengo più opportuno considerare chi "predica bene e razzola male" un incoerente, ma non necessariamente un ipocrita: diviene ipocrita solo nel momento in cui cerca intenzionalmente di ingannare gli altri sul suo reale comportamento; mi sembra quindi più convincente la "vecchia" posizione di Gregorio Magno o di Tommaso, secondo i quali un religioso non è condannabile come ipocrita per il semplice fatto di essere fragile e manchevole rispetto agli ideali della vita consacrata. Una posizione di compromesso è quella di S. SMILANSKY, *On practicing what we preach*, American Philosophical Quarterly 31 (1994) 73-9, per il quale l'incoerente è un ipocrita, ma non del tipo «standard» di ipocrisia, rappresentata da chi finge di vivere conformemente agli ideali professati senza farlo davvero.

In R. CRISP - C. COWTON, *Hypocrisy and moral seriousness*, American Philosophical Quarterly 31 (1994) 343-9, si sostiene che al concetto dell'ipocrisia corrispondono in realtà quattro significati diversi: la finzione («pretence»), la critica morale rivolta al prossimo mentre si nascondono le proprie mancanze («blame»), l'incoerenza tra il dire ed il fare («inconsistency») e il compiacimento nella propria virtù («complacency»). L'indubbia elasticità di questa proposta le consente, tra l'altro, di adattarsi con facilità ai diversi passi del Vangelo in cui Gesù critica gli ipocriti: a parte la «pretence», che rispecchia la definizione più tradizionale e che può corrispondere all'accusa di «sepolcri imbiancati» (Matteo 23:27), il «blame» si adatta per esempio a Matteo 7:5 o Luca 6:42 (la trave e la pagliuzza); la «inconsistency», che corrisponde anche alla posizione di Turner, si adatta all'accusa rivolta ai Farisei che «dicono e non fanno» (Matteo 23:3); la «complacency» si ritrova, per esempio, in Matteo 23:23 o 23:29 (l'ostentazione del rispetto delle prescrizioni religiose). Il limite di questa proposta sta però nel fatto che, come denominatore comune tra i vari significati, gli autori riescono soltanto a porre che l'ipocrisia «is a failure to take morality seriously» (p. 347): mi sembra una soluzione concettualmente debole, perché è senz'altro vero che «To begin to take morality seriously is to take the first step away from hypocrisy» (p. 347), però è altrettanto vero, e conforme alla nostra comune esperienza delle cose umane, che vi sono mille modi per non "prendere sul serio la moralità", e

Altri studiosi si sono soffermati su questioni più specifiche e sottili, per esempio la seguente: perché dovremmo condannare l'ipocrisia, se l'ipocrita, per simulare conformità ai valori socialmente riconosciuti, compie di fatto azioni buone, come gli ipocriti del Vangelo che pregano, digiunano e fanno elemosine[153]? Gli studiosi americani hanno discusso fino a che punto, in questo caso, la condanna morale dell'ipocrisia risulti possibile secondo i canoni di un'etica delle conseguenze, visto che le azioni dell'ipocrita, come si è detto, possono essere materialmente buone e quindi avere conseguenze positive sul suo prossimo[154].

molti di essi non hanno alcun bisogno di accompagnarsi con forme di ipocrisia.

[153] Cfr. il capitolo *Let us not be hypocritical* (pp. 45-86) di J. N. SHKLAR, *Ordinary vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London 1984, alla p. 64: «We need only return to the ostentatious almsgiver, so reviled for his hypocrisy in the New Testament. He may well have been the unknowing victim of an imperial conscience. He was, after all, not doing anything wrong. On the contrary, he was helping the poor. If he did so in order to earn the approval of his fellow citizens, he may simply have been living up to the highest values of the pagan world. He may have been a Greek, not a Christian, and his generosity may have been deeply ethical. It did not, however, meet the standards of Christian charity».

[154] La MCKINNON ritiene che il consequenzialismo non possa giustificare la riprovazione morale nei confronti dell'ipocrisia. E. SOIFER - B. SZABADOS, *Hypocrisy and consequentialism*, Utilitas 10 (1998) 168-94, ritengono invece che ciò sia possibile, ma solo adottando una versione della teoria che si incentra sull'esaudimento dei desideri: in questa prospettiva, l'ipocrisia produce conseguenze dannose perché frustra il desiderio di conoscere la verità senza essere ingannati (p. 194: «If people generally have a desire not to be deceived, and hypocrisy generally involves deception, then hypocrisy works against the fulfilment of many desires. A version of consequentialism which values the fulfilment of desires, rather than mental states, will therefore be able to explain why hypocrisy is generally wrong. At the same time, however, it will be able to explain how hypocrisy can sometimes be right – whenever the amount of well-being bound up with avoiding deception can be outweighed by other sorts of well-being which can be obtained only through deception»). Invece per W. H. SHAW, *Is hypocrisy a problem for consequentialism?*, Utilitas 11 (1999) 340-6, che critica puntualmente la tesi di Soifer e Szabados, non sussiste alcun particolare problema per un'etica delle conseguenze, che può valutare negativamente la menzogna e l'inganno e quindi condannare l'ipocrita perché questi riduce il bene che potrebbe compiere (p. 344: «fails to maximize the expected good») se non ingannasse il prossimo.

Senza addentrarmi in questo dibattito, osservo che nell'impostazione teorica di Tommaso la questione si lascia risolvere senza particolari difficoltà: anche assumendo che le preghiere, i digiuni e le elemosine compiute in modo ipocrita siano atti materialmente positivi, resta il fatto che l'ipocrisia che li accompagna danneggia oggettivamente il prossimo – anche e soprattutto se questo non se ne accorge! –, perché gli nega il diritto a quella corrispondenza tra i segni e i significati su cui poggia una comunicazione autentica e, di conseguenza, la fiducia reciproca e la possibilità stessa di una vita sociale ordinata e virtuosa[155].

Non si è certamente obbligati ad essere d'accordo con Tommaso, se si preferiscono considerazioni dell'ipocrisia diverse e forse pragmaticamente più elastiche; mi sembra comunque che lo studio della sua posizione, come di quelle di altri autori del passato, offra del materiale utile in prospettiva non soltanto storica, ma anche teoretica, per tutti coloro che desiderano approfondire il problema dell'ipocrisia con lo sguardo rivolto al presente ed al futuro.

[155] Cfr. *supra*, nota 112.

Appendice 1: dati ricavati dal *Cetedoc Index of Latin Forms*

Forme		*Frequenza assoluta*	*Antiquitas*	*Aetas Patrum*	*Medium Aeuum*	*Recentior Latinitas*
1	hipochrisi	3	0	0	3	0
2	hipochrisis	1	0	0	1	0
3	hipochrita	1	0	0	1	0
4	hipochritae	6	0	0	6	0
5	hipocrisis	1	0	0	1	0
6	hipocrita	1	0	0	1	0
7	hipocritae	2	0	0	2	0
8	hipocritam	2	0	0	2	0
9	hipocritis	1	0	1	0	0
10	hipocrytis	1	0	0	1	0
11	hypochriseos	1	0	0	1	0
12	hypochrisi	3	0	2	1	0
13	hypochrisin	3	0	0	3	0
14	hypochrisis	1	0	0	1	0
15	hypochrita	14	0	6	8	0
16	hypochritae	19	0	13	6	0
17	hypochritam	2	0	1	1	0
18	hypochritarum	2	0	1	1	0
19	hypochritas	6	0	4	2	0
20	hypochrite	1	0	0	1	0
21	hypochritis	6	0	3	3	0
22	hypochrysis	1	0	0	1	0
23	hypocriseos	10	0	2	7	1
24	hypocrises	2	0	2	0	0
25	hypocrisi	166	0	69	92	5
26	hypocrisia	6	0	0	6	0
27	hypocrisiae	3	0	0	3	0
28	hypocrisiam	2	0	0	2	0
29	hypocrisim	94	0	19	73	2
30	hypocrisin	93	0	43	48	2
31	hypocrisis	236	0	55	174	7
32	hypocrisismus	1	0	0	0	1
33	hypocrita	379	1	144	232	2
34	hypocritae	627	0	263	356	8
35	hypocritali	1	0	0	1	0
36	hypocritalis	2	0	0	2	0
37	hypocritam	103	0	33	67	3
38	hypocritarum	137	0	33	104	0
39	hypocritas	83	0	24	59	0
40	hypocrite	44	0	0	44	0
41	hypocriten	2	2	0	0	0

42	hypocritis	86	0	23	63	0
43	hypocritismus	2	0	0	0	2
44	hypocrysin	1	0	0	1	0
45	hypocrysis	2	0	0	2	0
46	ipocrisin	1	0	0	1	0
47	ipocrisis	1	0	0	1	0
48	ipocrita	2	0	0	2	0
49	ypochrisi	4	0	0	4	0
50	ypochrita	1	0	0	1	0
51	ypochritae	1	0	0	1	0
52	ypochritarum	1	0	0	1	0
53	ypochritas	1	0	0	1	0
54	ypochrite	2	0	0	2	0
55	ypochritis	1	0	0	1	0
56	ypocrises	1	0	0	1	0
57	ypocrisi	10	0	3	7	0
58	ypocrisia	1	0	0	1	0
59	ypocrisim	8	0	0	8	0
60	ypocrisin	12	0	1	11	0
61	ypocrisis	25	0	1	24	0
62	ypocrita	25	0	0	25	0
63	ypocritae	13	0	0	13	0
64	ypocritam	14	0	0	14	0
65	ypocritarum	8	0	0	8	0
66	ypocritas	10	0	0	10	0
67	ypocrite	16	0	0	16	0
68	ypocritis	11	0	1	10	0
		2329	3	747	1546	33

Appendice 2: testi della *Vulgata* contenenti *hypocrisis* o *hypocrita*[156]

Iob (ab Hieronymo transl.):

- cap. 8, v. 13: sic viae omnium qui obliviscuntur Deum et spes HYPOCRITAE peribit

[156] I testi sono ricavati dalla *Library of Latin Texts*, cit. alla nota 24, che li riporta secondo l'edizione critica della *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem* (ed. B. Fischer - J. Gribomont - H. F. D. Sparks - W. Thiele - R. Weber), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1975. Fornisco sempre il numero del versetto che contiene il lemma-chiave, anche quando riporto un contesto più esteso.

- cap. 13, v. 16: et ipse erit salvator meus non enim veniet in conspectu eius omnis HYPOCRITA
- cap. 15, v. 34: congregatio enim HYPOCRITAE sterilis et ignis devorabit tabernacula eorum qui munera libenter accipiunt
- cap. 17, v. 8: stupebunt iusti super hoc et innocens contra HYPOCRITAM suscitabitur / et tenebit iustus viam suam et mundis manibus addet fortitudinem
- cap. 20, v. 5: hoc scio a principio ex quo positus est homo super terram / quod laus impiorum brevis sit et gaudium HYPOCRITAE ad instar puncti
- cap. 27, v. 8: sit ut impius inimicus meus et adversarius meus quasi iniquus / quae enim spes est HYPOCRITAE si avare rapiat et non liberet Deus animam eius / numquid clamorem eius Deus audiet cum venerit super illum angustia
- cap. 34, v. 30: ipso enim concedente pacem quis est qui condemnet ex quo absconderit vultum quis est qui contempletur eum et super gentem et super omnes homines / qui regnare facit hominem HYPOCRITAM propter peccata populi

Ecclesiasticus (uetus transl. ex graeco)

- cap. 1, v. 37: non sis incredibilis timori Domini et ne accesseris ad illum duplici corde / ne fueris HYPOCRITA in conspectu hominum et non scandalizeris labiis tuis

Isaias (ab Hieronymo transl.

- cap. 9, v. 17: et erunt qui beatificant populum istum seducentes et qui beatificantur praecipitati / propter hoc super adulescentulis eius non laetabitur Dominus et pupillorum eius et viduarum non miserebitur quia omnis HYPOCRITA est et nequam et universum os locutum est stultitiam in omnibus his non est aversus furor eius sed adhuc manus eius extenta
- cap. 33, v. 14: conterriti sunt in Sion peccatores possedit tremor HYPOCRITAS quis poterit habitare de vobis cum igne devorante quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis / qui ambulat in iustitiis et loquitur veritates qui proicit avaritiam ex calumnia et excutit manus suas ab omni munere qui obturat aures suas ne audiat sanguinem et claudit oculos suos ne videat malum

Euang. sec. Matthaeum (ab Hieronymo iuxta graecum emend.

- cap. 6, v. 2: adtendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis alioquin mercedem non habebitis apud Patrem

vestrum qui in caelis est / cum ergo facies elemosynam noli tuba canere ante te sicut HYPOCRITAE faciunt in synagogis et in vicis ut honorificentur ab hominibus amen dico vobis receperunt mercedem suam
- cap. 6, v. 5: et cum oratis non eritis sicut HYPOCRITAE qui amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare ut videantur ab hominibus amen dico vobis receperunt mercedem suam / tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi
- cap. 6, v. 16: cum autem ieiunatis nolite fieri sicut HYPOCRITAE tristes demoliuntur enim facies suas ut pareant hominibus ieiunantes amen dico vobis quia receperunt mercedem suam
- cap. 7, v. 5: aut quomodo dicis fratri tuo sine eiciam festucam de oculo tuo et ecce trabis est in oculo tuo / HYPOCRITA eice primum trabem de oculo tuo et tunc videbis eicere festucam de oculo fratris tui
- cap. 15, v. 7: HYPOCRITAE bene prophetavit de vobis Esaias dicens /populus hic labiis me honorat cor autem eorum longe est a me
- cap. 22, v. 18: dic ergo nobis quid tibi videatur licet censum dare Caesari an non /cognita autem Iesus nequitia eorum ait quid me temptatis HYPOCRITAE
- cap. 23, v. 13: vae autem vobis scribae et Pharisaei HYPOCRITAE quia clauditis regnum caelorum ante homines vos enim non intratis nec introeuntes sinitis intrare
- < cap. 23, v. 14: uae uobis scribae et pharisaei HYPOCRITAE qui (quia) comeditis domos uiduarum occasione (oratione) longa (orationes longas) orantes propter hoc amplius accipietis iudicium >[157]
- cap. 23, v. 15: vae vobis scribae et Pharisaei HYPOCRITAE quia circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum et cum fuerit factus facitis eum filium gehennae duplo quam vos
- cap. 23, v. 23: vae vobis scribae et Pharisaei HYPOCRITAE quia decimatis mentam et anethum et cyminum et reliquistis quae graviora sunt legis iudicium et misericordiam et fidem haec oportuit facere et illa non omittere
- cap. 23, v. 25: vae vobis scribae et Pharisaei HYPOCRITAE quia mundatis quod de foris est calicis et parapsidis intus autem pleni sunt rapina et inmunditia /Pharisaee caece munda prius quod intus est calicis et parapsidis ut fiat et id quod de foris est mundum

[157] Il v. 14, espunto dall'edizione critica (che lo riporta nell'apparato, da cui l'ho copiato) e pertanto non registrato nella *Library of Latin Texts*, è attestato in alcuni codici ed era stato ripreso nella *Vulgata* Sisto-Clementina.

- cap. 23, v. 27: vae vobis scribae et Pharisaei HYPOCRITAE quia similes estis sepulchris dealbatis quae a foris parent hominibus speciosa intus vero plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia
- cap. 23, v. 28: sic et vos a foris quidem paretis hominibus iusti intus autem pleni estis HYPOCRISI et iniquitate
- cap. 23, v. 29: vae vobis scribae et Pharisaei HYPOCRITAE quia aedificatis sepulchra prophetarum et ornatis monumenta iustorum / et dicitis si fuissemus in diebus patrum nostrorum non essemus socii eorum in sanguine prophetarum
- cap. 24, v. 51: veniet dominus servi illius in die qua non sperat et hora qua ignorat / et dividet eum partem que eius ponet cum HYPOCRITIS illic erit fletus et stridor dentium

Euang. sec. Marcum (ab Hieronymo iuxta graecum emend.) :

- cap. 7, v. 6: et interrogant eum Pharisaei et scribae quare discipuli tui non ambulant iuxta traditionem seniorum sed communibus manibus manducant panem / at ille respondens dixit eis bene prophetavit Esaias de vobis HYPOCRITIS sicut scriptum est populus hic labiis me honorat cor autem eorum longe est a me / in vanum autem me colunt docentes doctrinas praecepta hominum

Euang. sec. Lucam (ab Hieronymo iuxta graecum emend.)

- cap. 6, v. 42: et quomodo potes dicere fratri tuo frater sine eiciam festucam de oculo tuo ipse in oculo tuo trabem non videns HYPOCRITA eice primum trabem de oculo tuo et tunc perspicies ut educas festucam de oculo fratris tui
- cap. 12, v. 1: multis autem turbis circumstantibus ita ut se invicem conculcarent coepit dicere ad discipulos suos adtendite a fermento Pharisaeorum quae est HYPOCRISIS
- cap. 12, v. 56: HYPOCRITAE faciem terrae et caeli nostis probare hoc autem tempus quomodo non probatis / quid autem et a vobis ipsis non iudicatis quod iustum est
- cap. 13, v. 15: respondens autem archisynagogus indignans quia sabbato curasset Iesus dicebat turbae sex dies sunt in quibus oportet operari in his ergo venite et curamini et non in die sabbati / respondit autem ad illum Dominus et dixit HYPOCRITAE unusquisque vestrum sabbato non solvit bovem suum aut asinum a praesepio et ducit adaquare / hanc autem filiam Abrahae quam alligavit Satanas ecce decem et octo annis non oportuit solvi a vinculo isto die sabbati

Ep. Pauli ad Timotheum I (iuxta graecum emend. a quodam):

- cap. 4, v. 2: Spiritus autem manifeste dicit quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide adtendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum / in HYPOCRISI loquentium mendacium et cauteriatam habentium suam conscientiam / prohibentium nubere abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus et his qui cognoverunt veritatem

Appendice 3: dati ricavati dall'*Index Thomisticus*

Spiegazione dei codici:
« # » dopo una sigla significa che il testo registrato nell'*IT* è in edizione critica
« b » = numero totale di occorrenze della parola
« e » = numero di occorrenze in un discorso proprio di Tommaso
« f » = numero di occorrenze in formule di introduzione a citazioni letterali o di rimando a luoghi testuali
« g » = numero di occorrenze in citazioni *ad sensum*
« i » = numero di occorrenze in citazioni *ad litteram*

TABELLA 1: presenza quantitativa dei lemmi nelle singole opere[158]

opera di Tommaso	HYPOCRISIS					HYPOCRITA					HYPOCRISIS + HYPOCRITA				
	b	e	f	g	i	b	e	f	g	i	b	e	f	g	i
001 1SN In I librum Sententiarum	2	0	0	0	2						2	0	0	0	2
002 2SN In II librum Sententiarum						3	0	0	0	3	3	0	0	0	3
004 4SN In IV librum Sententiarum	30	24	0	6	0	14	7	1	1	5	44	31	1	7	5
009 ST3# Summa Theol. Secunda Secundae	34	32	0	0	2	28	12	2	2	12	62	44	2	2	14

[158] Come si può capire dal fatto che le colonne della tabella sono contrassegnate da lettere dell'alfabeto non sempre sequenziali, la *Singillata Distributio* (sia *Lemmatum* che *Formarum*) fornisce altri dati, che per semplicità ho omesso, e precisamente: « a » indica di quante parole è composta l'opera; « c » indica la percentuale di occorrenze complessive (cioè « b ») relativamente ad « a », cioè il "peso" della parola nell'opera che la contiene; « d » indica la percentuale di occorrenze nell'opera rispetto alle occorrenze globali in tutte le opere di Tommaso; « h » e « k » indicano la percentuale di occor-

014 QDM Quaestiones Disputatae de Malo	2	2	0	0	0						2	2	0	0	0
019 QDL Quodlibeta						1	0	0	0	1	1	0	0	0	1
025 OCI# Contra Impugnantes	12	10	0	2	0	10	6	0	0	4	22	16	0	2	4
038 ORP De Regimine Principum						5	3	0	0	2	5	3	0	0	2
040 OSS De Articulis Fidei etc.	1	0	0	0	1						1	0	0	0	1
053 CTC# Sententia Libri Ethicorum	1	0	0	0	1	2	0	1	0	1	3	0	1	0	2
054 CTE# Tabula Libri Ethicorum						2	0	0	0	2	2	0	0	0	2
067 CIO# In Iob	1	1	0	0	0	23	15	0	0	8	24	16	0	0	8
068 CIS# In Isaiam						6	0	0	0	6	6	0	0	0	6
069 CPH In Hieremiam						1	0	0	0	1	1	0	0	0	1
070 CTH In Threnos Hieremiae						1	0	0	0	1	1	0	0	0	1
071 CMT Catena Aurea in Matthaeum	5	0	0	0	5	47	0	0	0	47	52	0	0	0	52

renze di tipo « g » ed « i » rispetto alle occorrenze complessive nella singola opera.

Per quanto riguarda le sigle delle opere di Tommaso, ricordo che la lettera iniziale S contraddistingue le due *summae*; Q, le *quaestiones*; O, gli opuscoli teologici e filosofici; C, i commenti biblici, teologici o filosofici; R, le *reportationes* (si tratta sempre di sermoni o commenti biblici); D, le opere spurie o di dubbia autenticità (sebbene in taluni casi il consenso degli specialisti sull'autenticità o non autenticità sia ormai unanime).

Riporto tra parentesi le edizioni delle opere di Tommaso utilizzate negli anni '70 per realizzare l'*IT*: 1SN, 2SN e 4SN (ed. Parmensis, t. VI-VII, 1856-1858); ST3 (ed. Leonina, t. VIII-X, 1895-1899); QDM (ed. Marietti, 1953 – successivamente ne è uscita l'ed. Leonina, t. XXIII, 1982); QDL (ed. Marietti, 1956 – ora in ed. Leonina, t. XXV, 1996); OCI (ed. Leonina, t. XL, 1968); ORP e OSS (ed. Marietti, 1954 – ora in ed. Leonina, t. XLII, 1979); CTC (ed. Leonina, t. XLVII, 1969); CTE (ed. Leonina, t. XLVIII, 1971); CIO (ed. Leonina, t. XXVI, 1965); CIS (ed. Leonina, t. XXVIII, 1974); CPH e CTH (ed. Parmensis, t. XIV, 1863); CMT, CMC, CLC, CJO e C1C (ed. Marietti, 1953); RSR (varie edizioni; per i due sermoni che contengono i lemmi *hypocr-*, ed. Parmensis, t. XXIV, 1869); RPS (ed. Parmensis, t. XIV, 1863 + ed. di P. A. Uccelli, Roma, 1880); REM (ed. Marietti, 1951); REI (ed. Marietti, 1952); RIL (testi inediti comunicati dagli editori della Leonina a Padre Busa); R2C, RGL, RCL, R2T, RT1, RT2 e RHE (ed. Marietti, 1953); DSR (varie edizioni; il sermone che contiene i lemmi *hypocr-* è riportato secondo la ed. Vivès, t. XXXII, 1879).

072 CMC Catena Aurea in Marcum	1	0	0	0	1	2	0	0	0	2	3	0	0	0	3
073 CLC Catena Aurea in Lucam	5	0	0	0	5	13	0	0	0	13	18	0	0	0	18
074 CJO Catena Aurea in Joannem	2	0	0	0	2						2	0	0	0	2
076 C1C Super I Ad Cor. I-VII L.2	2	0	0	0	2	1	0	0	0	1	3	0	0	0	3
083 RSR Sermones	3	2	0	0	1	25	17	1	3	4	28	19	1	3	5
084 RPS In Psalmos						6	1	0	0	5	6	1	0	0	5
085 REM Super Evangelium Matthaei	1	0	0	0	1	21	8	0	0	13	22	8	0	0	14
086 REI Super Evangelium Iohannis						2	0	0	0	2	2	0	0	0	2
087 RIL Reportationes Ineditae Leoninae						1	1	0	0	0	1	1	0	0	0
089 R2C Super II Ad Corinthios	1	1	0	0	0	3	2	0	0	1	4	3	0	0	1
090 RGL Super Ad Galatas						1	1	0	0	0	1	1	0	0	0
093 RCL Super Ad Colossenses						1	0	0	0	1	1	0	0	0	1
095 R2T Super Ad Thessalonicenses II						1	0	0	0	1	1	0	0	0	1
096 RT1 Super Ad Timotheum I	1	0	0	0	1						1	0	0	0	1
097 RT2 Super Ad Timotheum II						1	0	0	0	1	1	0	0	0	1
100 RHE Super Ad Hebraeos	1	0	0	0	1	2	1	0	0	1	3	1	0	0	2
113 DSR Sermones	2	2	0	0	0	3	1	1	0	1	5	3	1	0	1
TOTALE =	107	74	0	8	25	226	75	6	6	139	333	149	6	14	164

TABELLA 2: presenza quantitativa globale delle forme[159]

HYPOCRISIS					
forme	b	e	f	g	i
hypocrisis	65	58	0	2	5
hypocrisi	23	8	0	2	13
hypocrisim	19	8	0	4	7
TOTALE =	107	74	0	8	25

HYPOCRITA					
forme	b	e	f	g	i
hypocrita	61	26	0	1	34
hypocritae	111	40	2	4	65
hypocritam	25	3	1	0	21
hypocritarum	9	2	0	0	7
hypocritis	10	1	2	1	6
hypocritas	10	3	1	0	6
TOTALE =	226	75	6	6	139

Appendice 4: citazioni della *Vulgata* nei testi di Tommaso[160]

Versetto biblico	Quantità di citazioni nelle opere di Tommaso	Totale
Jb 8:13	CIO (2) CIS (2)	4
Jb 13:16	4SN ST3 CIO RPS R2T	5
Jb 15:34	CIO CIS REI	3
Jb 17:8	CIO	1
Jb 20:5	CIO (2) RPS	3
Jb 27:8	CIO ST3	2
Jb 34:30	2SN (3) 4SN ST3 ORP (2) CIO CIS CPH C1C RPS REM R2C RCL RT2	16
Sir 1:37		0
Is 9:17	CIS CTH	2
Is 33:14		0

[159] Si tratta di forme grafiche normalizzate: le forme sono riportate alle grafie canoniche, e senza distinzione tra le forme omografe ma distinte grammaticalmente (per esempio, *hypocrita* nominativo o ablativo). Se si consulta il *Systema Lexicologicum* dell'*IT* nella *Tabula 2 (Systema formarum)*, ai volumi 9-10 della *Sectio I – Indices*, si può trovare (vol. 9, p. 907) che sono presenti alcune varianti grafiche: *hypocrysis* relativamente al lemma *hypocrisis*; *ypocrita* e *ypocritam* per il lemma *hypocrita*. Il ricorso alle concordanze (a stampa o su cd-rom) e all'esame dei testi permette di scoprire che la forma *hypocrysis* non si trova in Tommaso, ma una sola volta nel *De dilectione Dei et proximi* di Helvicus Theutonicus, inserito tra gli *Alii Auctores* dell'*IT*, mentre le forme *ypocrita* e *ypocritam* sono presenti in Tommaso, una volta ciascuna sia nella *Sententia* che nella *Tabula Libri Ethicorum*.

[160] Si tratta ovviamente dei passi biblici riportati nell'Appendice 2. Le sigle dei libri biblici sono quelle utilizzate nelle concordanze curate da Fischer.

Mt 6:2	ST3 RSR	2
Mt 6:5	ST3 ORP CMT	3
Mt 6:16	4SN ST3 CIS CMT (2) RSR (2) REM (2)	9
Mt 6:2-16	4SN ST3	2
Mt 7:5	CMT REM (2)	3
Mt 15:7	CMT REM	2
Mt 22:18	CMT RPS REM	3
Mt 23:13		0
Mt 23:14	OCI (2) CMT	3
Mt 23:15	OCI CMT REM	3
Mt 23:23	CMT REM (2)	3
Mt 23:25	CMT REM (2) RHE	4
Mt 23:27	CMT (2) RSR RPS	4
Mt 23:28	CMT (2) REM	3
Mt 23:29	CMT	1
Mt 23:13-29	CMT REI	2
Mt 24:51	ST3 QDL CMT REM	4
Mc 7:6	CMC	1
Lc 6:42	CLC	1
Lc 12:1	CLC (2) C1C	3
Lc 12:56	4SN CLC	2
Lc 13:15	CLC	1
Evangelium	OCI	1
1Tm 4:2	1SN OSS C1C RSR RT1 RHE	6
		102

Opera ad redactionem transmissa

Catalogo delle opere rubate nel Veneto, 1990-2000, Verona, Regione del Veneto, XXIV-270 p.

CHOJNACKI Marek, *Il battesimo e l'eucaristia, fonti rituali della vita cristiana secondo San Bernardo di Chiaravalle.* Tesi per il Dottorato nella Facoltà di Teologia, Roma, 2002, 289 p.

CURTI Carmelo, *La catena palestinese sui salmi graduali. Introduzione, edizione critica, traduzione, note di commento e indici,* Catania, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, 2003, XXXV-265 p.

DE BRABANDER Kris, *Le retour au paradis. Une étude sur la relation entre la sanctification de l'homme et l'ascèse sexuelle chez Tertullien.* Dissertatio ad Doctorandum Sacrae Theologiae assequendum in Pontificio Athenaeo S. Anselmi, Roma, 2004, XXVII-351 p.

Études grégoriennes, XXXI, 2003, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 305 p. ; XXXII (50^{e} anniversaire), 2004, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 205 p.

Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna, a cura du Sofia BOESCH GAJANO e Raimondo MICHETTI, Roma, Carocci editore, 2002, 432 p.

O Presente do homem - O futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado. Congresso de Fátima (10-12 de Outubre de 2003), Santuário de Fátima, 2004, 439 p.

Ramon Llull, Començaments de medicina. Tract d'astronomia, a cura de Lola BADIA, Palma, Patronat Ramon Llull, 2002, XXI-379 p.

Sancti Augustini Opera. Contra Julianum (opus imperfectum), tomus posterior : libri IV-VI. Recensuit Michaela ZELZER, Wien, 2004, 506 p.

Index codicum

Albi, Bibliothèque municipale 29 (115) *35-36; 45; 49*
Avranches, Bibliothèque municipale 243 *51 n. 41*

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Phillipps 1694 *395 sqq.*
Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert Ier, II 989 *36-47; 49*

Cambrai, Bibliothèque municipale 299 (281) *42*
Cambridge, Trinity College 25 *325 n. 17*
Cambridge, Corpus Christi College 156 *329 n. 27*
Cambridge, Corpus Christi College 186 *332 n. 38; 333 n. 41; 334 n. 44; 336 n. 48;338 n. 51; 340 n. 63; 341 n. 64; 342 n. 67; 344 n. 75; 345 n. 77; 349 n. 91; 349 n. 92; 350 n. 97; 352 n. 103; 356 n. 115; 358 n. 119; 360-361 n. 126; 363 n. 133*
Cambridge, Corpus Christi College 454 *330 n. 29*
Cambridge, Corpus Christi College 481 *328 n. 24*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 344 *358 n. 119*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 469 *137 n. 18*
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1202 *87-89*
Córdoba, Archivo de la Catedral, 150 *410*

Dublin, Trinity College 301 *348 n. 86; 351 n. 100*
Dublin, Trinity College 351 *338 n. 51; 341 n. 66; 346 n. 80*

Engelberg, Stiftsbibliothek 45 *337 n. 50*
Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek, Amplon. Q.12 *323 n. 9*
Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek, Amplon. Q.345 *323 n. 9*

Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, Barthol. 136 *364 n. 137*

Hereford, Cathedral Library O.IX.2 *321 n. 2*
Hereford, Cathedral Library P.VI.7 *347 n. 84*

Krakau, Biblioteka Jagiellońska, 2233 *407 n. 25*
Krakau, Biblioteka Jagiellońska, Theol. oct. 94 (olim Berlin) *411-417, 424*

Laon, Bibliothèque municipale 265 *36-47; 49*
Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. 88 *355 n. 112*
Leipzig, Universitätsbibliothek, 201 *424*
London, British Library, Add. 36668 *42*
London, British Library, Arundel 507 *315 n. 47*

London, British Library, Cotton Titus A.XX *362 n. 131 bis*
London, British Library, Egerton 2951 *408 n. 28*
London, British Library, Harley 956 *299*
London, British Library, Royal 4.B.IX *303 n. 12*
London, British Library, Royal 5.A.II *344 n. 76*
London, British Library, Royal 7.A.IX *303 n. 12*
London, British Library, Royal 7.D.XVII *350 n. 96*
London, British Library, Royal 9.A.XIV *306-307 n. 27*
London, College of Arms, Arundel 1 *51*
London, Sion College, Arc. L.40.2/L. 12 *315 n. 46*

Mainz, Stadtbibliothek 327 *349 n. 93*
Melk, Stiftsbibliothek 643 *321 n. 3*
Monte Cassino, Biblioteca dell'Abbazia 413 *90 n. 80*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4597 *47*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4623 *85 n. 72*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4660 *395, 408 n. 28*
München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 5015 *344 n. 74*

Oxford, Bodleian Library, Digby 53 *306 n. 24*
Oxford, Bodleian Library, Laud. 397 *341 n. 65; 350 n. 95*
Oxford, Bodleian Library, Maud. Misc. 527 *303 n. 12*
Oxford, Bodleian Library, Ms. Can. Patr. Lat. 39 *51*
Oxford, Bodleian Library, Rawl. A.429 *341 n. 65*

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 1136 *400 n. 13*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6765 *306 n. 24*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 11832 *331 n. 36*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12156 *42*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15679 *45; 49*
Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17400 *51 n. 40*
Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 242 *395 n. 4*

Reims, Bibliothèque municipale 1275 *395 n. 4*

Saint-Omer, Bibliothèque municipale 115 *364 n. 137, 408 n. 28*
Sankt-Gallen, Stiftsbibliothek 120 *46-47*
Sankt-Gallen, Stiftsbibliothek 752 *140 n. 31*
Sankt-Gallen, Stiftsbibliothek 878 *132 n. 4*

Verona, Biblioteca capitolare XXXVIII *75 n. 48*

York, Minster Library XVI.Q.14 *315 n. 44, n. 45*

Zürich, Stadtbibliothek C 78 *132 n. 4 ; 137 n. 18*

Conspectus materiae

J. LEEMANS, *God and Christ as Agonothetae in the Writings of Gregory of Nyssa* 5-31

R. COURTRAY, *Nouvelles recherches sur la transmission du* De Antichristo *de Jérôme* 33-53

P. MEYVAERT, *The Authentic* Dialogues *of Gregory the Great* 55-130

W. VERBAAL, *Eros im Kräutergarten: eine spirituel-pädagogische Lektüre von Walahfrid Strabos* Hortulus 131-233

D. BAUER, *The content of canonical collections. A method of historical interpretation* 235-260

L SARACENO, *Solitudine e comunione: la dimensione pneumatica e il ruolo ecclesiale del carisma eremitico. Romualdo e Pier Damiani tra carisma e istituzione* . . 261-279

L. KARFÍKOVÁ, *Homo opus temporis. Die Ewigkeit und Zeit nach der* Cosmographia *des Bernard Silvestris* . . 281-298

G. DINKOVA-BRUUN, *Notes on Poetic Composition in the Theological Schools ca. 1200 and the Latin Poetic Anthology from Ms. Harley 956: A Critical Edition* . 299-391

C. WOLLIN, *Die Troiagedichte des Petrus Riga in den* Carmina Burana *(CB 102 und CB 99a)* 393-425

E. PORTALUPI, *L'ipocrisia secondo Tommaso d'Aquino: analisi dei lemmi* hypocrisis *e* hypocrita 427-508

Opera ad redactionem transmissia . 509

Index codicum 511-512

Adresses of the contributors

D. BAUER, Universiteit van Tilburg, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Departement Encyclopedie en Rechtsgeschiedenis, Warandelaan 2, P.O. Box 90153, 5000 LE Tilburg (The Netherlands)

R. COURTRAY, ATER à l'Université du Maine, 31, rue Lafayette, F-72000 Le Mans (France)

G. DINKOVA-BRUUN, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 59 Queen's Park Crescent East, Toronto, Ontario M5S 2C4 (Canada)

L. KARFÍKOVÁ, Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančnimi texty, Universita Palackého, P.O. Box 87, Purkrabská 2, CS-770 00 Olomouc (Czech Republic)

J. LEEMANS, Katholieke Universiteit Leuven, Faculteit Godgeleerdheid, Afdeling Kerkgeschiedenis, Sint-Michielsstraat 6, B-3000 Leuven (Belgium)

P. MEYVAERT, 8 Hawthorne Park, Cambridge, MA 02138 (U.S.A.)

E. PORTALUPI, Via A. Righi 34, I-13100 Vercelli (Italy)

L. SARACENO, Eremo S. Giorgio, P.P. Camaldolesi, Loc. Rocca -37011 Bardolino (VR) (Italy)

W. VERBAAL, Universiteit Gent, Vakgroep Romaanse Talen (andere dan het Frans), Dienst Protoromaans en Postklassiek Latijn, Blandijnberg 2, B-9000 Gent (Belgium)

C. WOLLIN, Auguststrasse 7, D-21244 Buchholz in der Nordheide (Germany)